علي حرب

أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر

مقاربات نقدية وسجالية



دار الطليعة - بيروت

أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر

بيروت ـ لبنان
ص.ب. ١١٣ـ١٨١٣
تلفون ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
حزيران (يونيو) ١٩٩٤

عـلي حـَرْب

أُسْئِلة الحقيقة ورهانات الفكر

مُقاربات نقْدِيّة وسِجاليّة

دارُ الطـّليعَة للطّـباعَة وَالنشـر
بـيروت

إهداء

إلى قيصر حداد،
رجل التربية القدير الذي يُعامل نفسه
ويدير أفكاره بصورة خلاقة مثمرة.

تمهيد

علاقتنا بأفكارنا

العمل الفلسفي يحيل عادةً إلى معانٍ كالفرضية والأطروحة، أو النسق والنظرية، أو المذهب والطريقة، فضلاً عن المقدمة والخلاصة. ومن ينتظر عملاً من هذا القبيل لن يجده بين دفّتي هذا الكتاب، لأن المضموم هنا فصولٌ متفرقة ومقالات متناثرة قد جُمعت ورتّبت على نحو عرضي، إذْ لا اتّصال بينها ولا مفهوم ينتظمها ولا سيرورة تخضع لها. ومن الممكن قراءتها من الآخر أو من الوسط أو من الفصل الأول نفسه. ولا فرق في ذلك. فلسنا هنا إزاء خطاب استدلالي يفضي فيه السابق إلى اللاحق أو ينتج اللاحق عن السابق. إنها مقالات مستقلة حول قضايا ومحاور أمارس التفكير فيها من خلال ممارستي لعلاقتي بأشياء كالنصّ والحقيقة والحوار والتراث والليبرالية والديموقراطية والإيديولوجية وسواها من العناوين التي هي مدار الكلام في هذه الفصول.

وإذا كان هذا الكلام أن يشكل تمهيداً لما جمعته وسميته كتاباً، فإن أنسب ما أمهِّد به هو الكلام على علاقتي بأفكاري. فنحن في طور معرفي تغيرت فيه علاقتنا بالمعرفة والحقيقة والذات والكائن، فضلاً عن الفكر نفسه. فما عادت الأفكار تستأثر وحدها باهتمامنا، وإنما يهمّنا أيضاً وبالدرجة الأولى طريقة التعامل معها: كيفية إدارتها واستعمالها أو صرفها وتداولها.

وهذه الطريقة في التعامل تُعرف أول ما تعرف من نظام العرض ونمط البسط والشرح. فما أعرضه هنا لا يجري على النسق التقليدي الشائع، بمعنى أنني لا

أتناول، مثلاً، مفهوماً كمفهوم الإيديولوجيا أو العقل أو الـوعي، لكي أحلّل مقـوماتـه وعناصره، أو لكي أبحث عن شروطـه وعـوامله، أو لكي أصف دوره ووظائفه، أو لكي أرصد مظاهره وتجلياته . . إن الأمر يجري هنا بصورة مختلفة، إذْ هو استنطاق نص أو مساءلة بداهة أو زحزحة مشكلة أو تجاوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الحفر عن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تغيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التي يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل.

وهكـذا فالكـلام لا يميل هنـا إلى المنع والحصر، ولا يقـوم على التـواطؤ والتطابق، أو على الامتلاء والانسجام. بالعكس، ما أمارسه في معالجاتي هو أنني أمارس التفكير كفاعلية نقدية ثمرتها كسر القوالب أو التحرّر من الأنسـاق أو اختراق الكثافات أو كشف الفراغات أو تبيان التداخل والتخـارج أو ممارسة الاختلاف والمغايرة . .

وهذا التغير في شكل التفكير وفي نمط التعامل مع الأفكار لم يأتِ من فراغ، وإنما أتى من الدخول على قضايا الفكر من مناطق جديدة، وأشير بنوعٍ خاص إلى منطقة الخطاب، وهي المنطقة التي أوليها اهتمامي وأحاول استثمارها، والتي آثرت تسميتها «نقد النص» أو «أنطولوجيا النص». وأعني بالخطاب هذه المنطوقات التي ننتجها ونتداولها وندوّنها، والتي هي ملازمة لنا ملازمة وجودنا. إلا أنها لم تكن تحظى بالإهتمام والاعتراف، مع أنه لا وجود لسواهـا في المتناول إذا أردنـا أن نتناول بالدرس والفحص أفكارنا ومفاهيمنا. هذه المنطوقات أصبحت اليوم ميداناً معرفياً مستقلاً ومنطقة من مناطق عمل الفكر، أي أصبحت مجالاً لإنتاج معارف وأفكار تغير موقفنا من المعرفة والحقيقة وتبدّل رؤيتنا إلى الفكر والواقع.

والواقع أن الاعتراف بأن للخطاب كينونته المستقلة وحقيقته المميـزة يتمّ على حساب الحقيقة، بمعنى أن الخطاب يحجب الحقيقة التي يدّعي قولها بقدر مـا يتناسى حقيقته، أي بقدر ما يتجاهل أنه منتج للحقيقة لا مجرد راوٍ لها أو ناقل أو مترجم. من هنا لم نعد نُؤخذ بالأطروحات التي يتقدم بها صاحب الخطاب، وإنما نهتم، خـاصـة، بكيفيـة الـطرح وأسلوب التعـاطي ونمط التعـامـل وطـريقـة الإستخدام. فقد يكون المنطوق عقلانياً فيما المنطق إيماني والأسلوب دوغمائي.

وقد يكون الطرح علمانياً فيما طريقة التعاطي لاهوتية أحادية تبسيطية. وقد يتعلّق القول بالحرية فيما يجري التعامل معها أو الدفاع عنها بأساليب متشنّجة أو بعقلية أمبريالية. والعكس صحيح. قد يكون الطرح لاهوتياً فيما الاستراتيجية عقلانية دنيوية. وقد تكون الرؤية محافظة أو تقليدية فيما الأسلوب مرن وطريقة التعامل منفتحة إجرائية. أكثر من ذلك. لم يعد يخدعنا الواحد بما يعلنه عن نسبه العقائدي أو انتمائه الإيديولوجي أو هويته الثقافية أو القومية. فإن كثيراً من الذين يشهرون أنسابهم ويفاخرون بانتماءاتهم يمارسون هوياتهم على نحو سلبي أو عقيم أو مدمّر كما تشهد التجارب. وبالعكس، فالذين لا يعلنون انتماءاتهم ولا يجهرون بعقائدهم ومذاهبهم، يمارسون هوياتهم بصورة بنّاءة مثمرة خلاّقة فذة..

وهكذا لم نعد نؤخذ بالأطروحات والتصريحات، وإنما نهتم بالكشف عن الآليات والإجراءات والألاعيب وكل ما يسكت عنه الخطاب مما لا يمكن نفي حقيقته، أي التغاضي عن أثره في توليد الحقيقة. فلم يعد يكفي الواحد أن يدافع عن الحقيقة حتى نصدّقه. ولم يعد يكفي أن نراعي شروط المنطق والبرهان حتى تكتسب خطاباتنا مشروعيتها في رواية الحقيقة. فالخطاب يحجب ما يتكلم عليه، والنص هو أقل تنصيصاً على المعنى المراد.

ولعل خطاب التفسير يقدّم نموذجاً لما يمارسه الخطاب من الحجب والنسيان. والحال فإن المفسّر يزعم أنه يقف، بتفسيره، على مقصود النص الذي يفسّره وعلى مراد مؤلفه من ورائه، أي يزعم أن بإمكانه أن يقبض على المعنى المنصوص عليه، متناسياً أن كلامه المختلف عن كلام الأصل، يشكّل واقعة لا يمكن القفز فوقها، أي يشكّل إنشاءً خطابياً له أثره ومفعوله في تشكيل المعنى المراد تبيانه. بكلام أوضح: ثمة عائق أنطولوجي يجعل من الممتنع، بأي حال، حصول تطابق دلالي بين خطاب التفسير والخطاب المراد تفسيره.

من هنا وجه الخداع والمخاتلة في مزاعم الشراح والمفسّرين. فهم يدّعون الكشف عن مراد النصوص، فيما أعمالهم تشكّل، هي ذاتها، نصوصاً مولدة للمعنى منتجة للمعرفة. بل إن نصوص المفسّرين تمارس نوعاً من الاستبعاد

للأصل الذي تفسّره بقدر ما تدّعي القبض على معناه، تماماً كما أن خطاب الأصل يمارس حجباً على الشيء الذي يتكلم عليه بقدر ما يدعي القبض على حقيقته. ففي كلا الحالين يخفي الخطاب ما يمارسه من أثر وفاعلية في توليد المعنى وإنتاج الحقيقة. هذا شأن خطاب الحرية، مثلاً، إنه يتستّر بواسطة المقولات والشعارات، على ما يمارسه من ديكتاتورية على الناس الذين يريد تحريرهم من القيود والشروط. وشأن المفسّر كشأن الداعية. فكما أن الداعية ينطلق من موقف ضمني مفاده أنه أولى منك بنفسك وبحريتك، كذلك المفسر، فإن منطقه الضمني أنه أولى بمعنى النص من صاحب النص نفسه.

ولهذا لم تعد المسألة عندي مسألة مفاضلة بين تفسير وتفسير، ولا بين نص ونص. فلكل نص هام كينونته، ولكل تفسير مميز أهميته. ولكل قراءة تستحق إسمها حقيقتها، أكانت تفسيراً أم تأويلاً أم تفكيكاً. كل قراءة حقيقية هي تجربة مولدة للمعرفة، سواء تعلق الأمر بمعرفة العالم أو الخطابات، بإعادة إنتاج الواقع أو النصوص.

معنى ذلك أن لا حقيقة كلية حقيقية ساطعة يمكن القبض عليها. وإنما الحقيقة تنتج عبر الخطابات والروايات والسلطات والمؤسسات وكل ما من شأنه الإسهام في خلق الوقائع أو توليد المفاعيل والآثار. من هنا تتغيّر إشكالية العلاقة مع الحقيقة بمعنى أن البحث عن الحقيقة لم يعد محور التفكير، وإنما يتعلق الأمر باستراتيجية نقدية تحملنا على ممارسة علاقتنا بوجودنا على نحو تبدو معه الحقيقة أقل حقيقية، والذات أقل شفافية، والموضوع أقل مثولاً، والكائن أقل انكشافاً، والفكر أقل قبضاً واستيلاءً.

إذن نحن إزاء فكر نقدي يتيح لنا تجاوز تلك الثنائيات التي تعلو بالمعاني على صيرورتها أو تسلخ الأفكار عن مشروطيتها أو تجرد المفاهيم عن حقولها المحايثة أو تفصل المقولات عن وظائفها الوجودية المعاشة، كثنائية الماهية والوجود لابن سينا، أو الفكر والامتداد لديكارت، أو المتعالي والمحايث لكنط، أو العقل والواقع لهيغل، أو الماهيات والمعايشات لهوسرل، أو الكينونة والكائن لهيدغر. فلا شيء يتعدّى الكائن، ولا حقيقة تسبق النص عليها، ولا وعي

بالعالم من دون رموز، ولا انبناء لمعنى من دون نسق العلامات، ولا قوام لفكر من دون وقائع الخطاب، ولا مفهوم يتعالى على التجارب والممارسات، أكانت خطابية أم مؤسساتية، معرفية أم سلطوية، سياسية أم اجتماعية.

بهذا المعنى لا تعود الأفكار جواهر قائمة في ذاتها من غير محل أو حيّز أو بلا أرض ولا جسد. بل تغدو ثمرة مخاض، أعني محصلة اشتغال المرء على ذاته ولغته، أو على ذاكرته وتراثه، أو على أزمنته وتواريخه، أو على نماذجه وتمثّلاته، أو على صوره وأطيافه.. هكذا فالأفكار لا تهبط علينا من عليائها وإنما هي تجاربنا الحقيقية، أي علاقتنا بذواتنا كمصدر للرغبة أو المعرفة أو العمل أو السلطة... والتجربة ليست مجرد معطىً ينبغي معرفته أو تسويغه بالعقل والفهم. وإنما هي أساساً معرفة لها قبلياتها التاريخية وطابعها المؤسساتي، كما أن لها أبعادها السلطوية والعشقية والاعتقادية. إنها مُجاع المعرفة والهوى والاعتقاد والأمل والسلطة والأمر..

ومثل هذا الفهم للتجربة يجعلنا نتجاوز الكلام على التجريبية الساذجة الموضوعة مقابل المعرفة المحضة، أو الواقعية المبتذلة الموضوعة مقابل المثالية المفرطة، وذلك باتجاه رؤية للحقيقة لا تقوم على الشفافية والمماهاة أو التطابق، بل تقوم على الخلق والإنشاء والإنتاج، فضلاً عن مفاهيم أخرى، ذات طابع عملاني، كالآلية والإجراء واللعبة والاستراتيجية والسياسة وسواها من المفاهيم التي كان يرذلها العقل الماورائي والتفكير المتعالي، ولكنها أخذت تفرض نفسها في مقاربة الحقيقة، حقيقة الأفكار والمقولات والمفاهيم. فللحقيقة سياستها وللأفكار إدارتها وللمفاهيم إجرائيتها..

لا يعني ذلك أن يصادق المرء على الوقائع، كما لا يعني التعامي عنها أو القفز فوقها. فليس المطلوب أن نبصم على ما يجري، كما لا يُطلب أن نختم المقولات على عقولنا وعلى سمعنا وأبصارنا. وإنما المطلوب أن يعيد المرء التفكير في ضوء الوقائع والتجارب، لكي يبني إمكانيات جديدة للفكر أو القول أو العمل، وبذلك يتمكن من تغيير نفسه والمساهمة في تغيير الواقع وإعادة تشكيله. والواقع أن التجارب التي ننخرط فيها ونعانيها تحملنا على تغيير نمط تعاملنا مع أفكارنا

ذاتها، وعلى نحو نتحرّر فيه من أسرار الفكرة المسبقة أو المقولة الجاهزة أو المفهوم المحض. فالفكرة ليست ماهية في ذاتها، وإنما هي منطوق يحيل إلى شيء يختلف أبداً عن ذاته باختلاف الكلام عليه، وباختلاف الممارسات المتعلقة به أو المؤسسات المنتجة له، كما هو شأن القومية والاشتراكية والليبرالية والإسلام والعقلانية وسواها من المقولات التي نفكّر فيها ونطرحها أو نسعى إلى تحقيقها. فهي ليست نماذج كاملة ينبغي احتذاؤها بقدر ما هي انخراطنا في تجارب وممارسات مشوبة بالأخطاء والفلتات والارتكابات والفضائح.. إنها ليست حقائق جوهرية لا يجري عليها التبدّل والنسخ، ولا هي كليات متعالية على الحوادث والوقائع، وإنما هي مجرد علاقة بالذات والكائن والحقيقة تتصل بيوميات الحياة وتفاصيلها، بل تتّصل بعوارضها وهوامشها ومنفياتها. ولهذا فأفكارنا مفخّخة بحيلنا وألاعيبنا، ملغمة بهواجسنا ووساوسنا، موشومة بجسدنا وهواماتنا، مرهونة بقوّتنا وفاعليتنا وحضورنا على هذا المسرح، مسرح الحياة والوجود. وإلا كيف نفسّر أنه بعد كل هذا الكلام الذي يتكدّس على العقلانية ترانا نغرق في غياهب اللامعقول؟ وبعد كل هذه الخطابات عن الحداثة وما بعدها نجد ماضينا أمامنا يترصّدنا لكي ينتقم منا؟ وبعد كل هذا السعي وراء الحرية تفاجئنا البربرية من حيث لا نحتسب؟ وبعد كل هذه النضالات القومية والطروحات الإسلامية نحصد كل هذا التبديد والتفتيت والتدمير؟ بل كيف نفسر أن أهل الله والناطقون باسمه لا يحسنون سوى التصارع والتقاتل؟

الجواب عندي هو أن نقيم علاقة نقدية مع أفكارنا وأن نغيّر طريقة تعاملنا مع ذواتنا، بحيث نعترف بدهريتنا، وننزع عن مقولاتنا غطاءها القدسي، ونكفّ عن التعامل مع المفاهيم ككيانات تتعالى على شروط تكوّنها وحقول استخدامها أو كماهيات تنفصل عمّا تتشكل بواسطته أو تنتشر عبره من الآليات والإجراءات والمؤسسات، فضلاً عن المنطوقات المليئة بفجواتها، البليغة بصمتها وفراغاتها. فكلّ تعامل مع الفكرة بوصفها متعالية أو مقدّسة أو جاهزة، محصلته أن نفاجأ بالفردي والاعتباطي والجزافي، بل ونفاجأ بالخطر والمهلك من الممارسات والسياسات كما تشهد على ذلك تجاربنا مع أفكارنا وطريقة إدارتنا لقضايانا، خصوصاً عندنا في العالم العربي. فالمثقفون والدعاة الذين انضووا تحت

شعاراتهم، تعاملوا مع أنفسهم كقديسين أو كأنبياء مبشّرين، فقدسوا المقولات ونزهوا الممارسات، وطمسوا بذلك الحقائق وغيّبوا الوقائع، وكانت النتيجة أنهم لم يحسنوا صرف ما طرحوه إلا بضده. هذا مصير مقولة الوحدة: فالذين طرحوا هذا الشعار لم يحسنوا سوى التنابذ والتفرق، لأنهم تعاملوا مع الوحدة بطريقة مجردة أحادية الجانب مطلقة من كل قيد أو شرط. وهذا أيضاً مصير مقولة العلمانية: بقدر ما جرى التعلق بها بصورة لاهوتية تقديسية فاجأنا سلوكنا اللاهوتي والخرافي. وأخيراً هذا مصير مقولة الديموقراطية: بقدر ما جرى التعاطي معها كفكرة جاهزة للتطبيق لم نحصد سوى الاستبداد.

من هنا لم تفض علاقتنا بمقولاتنا المحدثة، فكراً ومسلكاً، إلى اختراق المناطق العصية على التفكير من وجودنا وواقعنا، بقدر ما كانت غطاء لهذه المنطقة. بكلام آخر: إننا لم نصيّر اللامعقول مفهوماً بقدر ما تعاملنا بطريقة غير معقولة مع الأفكار والأحداث. ولم نفلح في تغيير العلاقات التي سعينا إلى تغييرها، بل أعدنا إنتاجها على النحو الأسوأ، بقدر ما جهلنا أن أفكارنا هي علاقتنا بذواتنا وبغيرنا، بالأحداث والوقائع، بالعالم والأشياء. لا شك أن الفكرة يجري تداولها وانتشارها. ولكنها ليست كالسلعة، أعني لا تُستنسخ إلا بعد أن تمسي معرفة ميتة أو جثة فكرية. نعم إنها تُنسخ أي تخضع للتبدّل وتختلف باختلاف المنطوق وبتغير التجارب. ولهذا ليست الفكرة شيئاً جاهزاً للتطبيق بقدر ما هي إمكانية للحياة والوجود. إنها بالأحرى نص يقبل القراءة وتجربة يعاد تشكيلها وابتكارها بتشكيل نص مغاير أو خلق واقع مختلف أو ابتكار ممارسات اجتماعية جديدة...

بكلام مختلف: أنْ نفكر معناه أن نبتدع ونختلف، أن نخرج من قوقعة الأنا ونستيقظ من أشكال السُبات، أن نكسر القوالب والأنساق لتغيير شرط المعرفة، أن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة وأن نحسن صوغ الإشكاليات المتعلقة بما ننشئه من خطابات أو ننخرط فيه من تجارب وممارسات. وتلك هي رهانات الفكر.

I

انطولوجيا النص

زحزحة المعنى

لا غنى للمعني بشؤون الفكر عن الأخذ، في مباحثه وتأملاته، بما تأتي به العلوم من نظريات وكشوفات. فالفكر، ونعني بـه هنا الفكـر الفلسفي بنوع خاص، وإن تميز عن العلم على الأقل بكونه تأملاً في حقيقة العلم وفي الفكر ذاته، يتغذى ويتجدد بالاشتغال على المنجزات العلمية التي تشكل محوراً رئيسياً من محاور النشاط الفلسفي.

ولا شك في أن الإنجاز السيميائي اللغوي يعدّ من أهم المنجزات المعرفية التي شهدتها العلوم الإنسانية في هذا القرن، والتي تركت تأثيرها البالغ في مضمار الفكر عامة، وهذا الإنجاز تحقّق مع ولادة الألسنية على يـد اللغوي الشهـير فردينان دي سوسير، وتـأسيس السيمياء عـلى يد الفيلسـوف الأميركي شـارل بيرس، كما هو معلوم وكما يفصّل ذلك عادل فاخوري في كتابه الجديد: تيارات في السيمياء(*).

والسيمياء على وزن كيمياء، وليس السيميائية، كما ترد عند البعض، هي علم العلامات أو الإشارات، أي السيميوتيكا أو السيميولوجيا كما تلفظ باللغات الأوروبية. وأنا أؤثر لفظ سيمياء على سيميولوجيا لأنه لفظ عربي معناه العلامة كما جاء في لسان العرب. وعلى كل ثمة قرابة لغوية بين اللفظين، إذ السيمياء والسيمـة والسيما كلهـا ألفاظ مـترادفـة مشتقـة من المصـدر: سـوم، كـذلـك

(*) صدر عن دار الطليعة، بيروت، تشرين الثاني ١٩٩٠؛ للإطلاع على نظرية بيرس يمكن مراجعة كتاب آخر جديد ألّفه الباحث المغربي محمد الماكري بعنوان: الشكل والخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩١.

السيميولوجيا مشتقة من اللفظ الإغريقي سيما (Sêma) ومعناه العلامة أيضاً. وثمة تشابه في الصوت والدلالة بين اللفظين يسمح لنا بردهما إلى جذر لغوي واحد. وهذه حال كثير من الألفاظ كلفظ «لغة» ذاته في العربية ولفظ «لوغوس» في اليونانية. ولا غرابة، فالألسن المختلفة قد تتشابه في بعض مفرداتها، كما تتشابه في نحوها العام وقواعدها الكلية.

والإنجاز السيميائي تمثل في إعادة النظر في مفهوم العلامة على نحو أدى إلى تغيير نمط العلاقة بين الدال والمدلول، أي إلى إعادة ترتيب الصلة بين اللفظ والشيء والمعنى. فالذي كان شائعاً ومتداولاً أن العلامة ترتبط بالموجود العيني الخارجي وتحيل إليه مباشرة. والدلالة بحسب هذا التصور للعلامة، ذات تركيب ثنائي بل خطي، تقوم على تطابق بين الدال والمدلول عنه يتولد المعنى. غير أن العلم اللغوي الحديث عمل على زحزحة هذا المفهوم قائلاً لنا: إن العلامة تنقسم إلى قسمين: دال هو الرمز أي الصورة الصوتية أو المكتوبة، ومدلول ينقسم هو نفسه إلى قسمين: الشيء الخارجي أو الموضوع، والمفهوم أو الصورة الذهنية. وبكلام آخر، هناك ثلاثة عناصر تدخل في تركيب الفعل الدلالي هي: الرمز أو الممثل الذي ينوب مناب الشيء، والمفهوم أو المؤول الذي يتم من خلاله تفسير الشيء، والمرجع الخارجي أو موضوع الرمز أي الشيء. والدلالة بحسب هذا التصور، لا تقوم على مجرد تجاور هذه العناصر وتساويها فيما بينها، وإنما هي بنية ثلاثية يتم بموجبها إسناد شيء إلى الموضوع بواسطة شيء ثالث هو المُؤَوِّل، ويقصد به تفسير الموضوع وترجمته إلى صورة ذهنية، أي إلى ما نسميه عادة بالمعنى. من هنا لا ترتبط العلامة بالمرجع الخارجي مباشرةً، بل تحيل إليه عبر مدلول آخر، هو المفهوم أو الصورة الذهنية. هكذا تنتصب الصورة الذهنية، بين العلامة والمرجع، كياناً مستقلاً له حقيقته وقسطه من الوجود. ومثال ذلك أننا عندما نسمع أو نقرأ ملفوظة «إنسان»، لا تحيلنا مباشرة إلى الشيء الموجود خارج الذهن واللغة والذي نسميه بالإنسان، بل تحيلنا إليه عبر ما يفهم منه من الصور والمعاني التي هي عبارة عن تأويل له.

مع الإشارة هنا إلى أن هذا التصور الحديث للعلامة قد يكون جديداً كل

الجدة على الفكر الغربي، ولكنه ليس كذلك في الفكر العربي الكلاسيكي الذي شهد يومئذ ازدهاراً لا سابق له في البحوث اللغوية على اختلاف مجالاتها ومستوياتها. فالبلاغي العربي يحيى بن حمزة إذ يتحدث عن العلاقة بين اللغة والأشياء، بيّن بوضوح أن الألفاظ تدلّ في الحقيقة على «المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية»، كما أشار إلى ذلك عادل فاخوري في كتابه. والمباحث المنطقية تتيح، من جهتها، مثل هذه القراءة للعلاقة بين العلامة والمرجع، أي بين الدال والمدلول. ذلك أن المناطقة ميزوا، في الشيء بين مراتب أو أشكال أربعة: الوجود في الأعيان، والوجود في الأذهان، والوجود في العبارة، والوجود في الكتابة. والقول بأن للشيء وجوداً في الذهن معناه أن الصورة الذهنية تشكل نصاباً له فاعليته وموقعه على خارطة الدلالة، ولهذا لا يمكن اختزال هذه الصورة لحساب المرجع أو لحساب العلامة أكانت عبارة صوتية أم مكتوبة.

ولا يمكن للصورة الذهنية، في المقابل، أن تقصي الأشكال الثلاثة الأخرى لحسابها: فالعين والمفهوم والعبارة والكتابة هي أنصبة متزامنة متفاوتة متراكبة لا تتطابق، بل تنسج فيما بينها علاقة تأويل ونسخ وتناظر وإحالة واستبدال. والحال فإن الصورة الذهنية التي هي ترجمة مفهومية للمرجع تشكّل في الوقت نفسه علامة أخرى، أي دالاً يشير بدوره إلى مدلول آخر، ورمزاً يحيل إلى صور قد لا يتناهى تواردها في الذهن، مما يجعل العبارة غير قادرة على استنفاد حقيقة الموضوع. فكيف إذا كان الأمر لا يتعلّق بموضوع معطى للعيان، بل بملفوظات تدلّ في الأصل على أشياء ذهنية لا خارجية مثل الكلي والجزئي والمفهوم والمعنى وسواها من المفردات الدالّة على موضوعات هي أدوات للفهم ولإنتاج المعنى، عندها تصبح الكليات متاهة للفكر في ظلال المعاني وشعاب المفهومات.

وأيًّا يكن الموضوع أو المرجع، فإن العلامة تفهم اليوم باعتبارها حقلاً شاسعاً للدلالة، وبؤرة لمعنى لا ينفك ينبجس ويختلف عن نفسه. إنها إمكان سيميائي، إذ هي تملك قابلية لأن تستدعي سلسلة من العلامات الأخرى تجعل المعنى متوالية لا تنتهي من المدلولات. وبذا يصبح كل ملفوظ احتمالاً لتأويل ينقلنا أبداً من معلم دلالي إلى آخر، ومن طبقة مجازية إلى طبقة مغايرة، ومن أفق

معرفي إلى سواه؛ ويغدو النص «لعبة حرة» تنفتح على تعدُّد القراءات، بحيث ينتج كل دال دالاً آخر، ويشكّل كل مدلول استعارة لاستحضار مدلول غائب. وهذه العملية، عملية الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات لاستحضار المغيبات تسمى بـ «التعويم» عند جاك دريدا، على ما يبينّ ذلك عبد الله ابراهيم في مقالة عن منهج دريدا التفكيكي، في كتاب اسمه معرفة الآخر(*).

ومجمل القول إن الإنجاز السيميائي يتلخّص في وجوه ثلاثة: الأول أن ثمة فجوة لا تردم بين العلامة والفكرة، أو بين الكلام والرؤية، بحيث أننا نتكلّم دوماً عن شيء لا يحضر، أو نستخدم علامة لا تدلّ بذاتها بل بسواها؛ هذه الفجوة هي التي تجعل الكلام على الشيء ممكناً ولا يستنفد في آن.

والثاني أنه ليس في وسعنا التفكير دون نسق اللغة ونظام العلامات. ولهذا فالكلمات تصنع الأشياء بمعنى من المعاني. وأمّا الثالث فهو أنه لا تفكير يخلو من صور واستعارات، أي لا تفكير إلاّ وله بُعده التخييلي الرمزي.

يترتب على ذلك كله زحزحة كثير من الإشكالات الفكرية التي ما زلنا نستعيدها ونكرّرها على نحو أقرب إلى الهذر والرتابة. فإذا كنّا لا نستطيع التفكير إلا بواسطة اللغة بما لها من أنظمة رمزية وفضاءات مجازية، وإذا كانت العلامة تشير إلى صور ذهنية تتخيّل وتستحضر، قبل أن تشير إلى الأشياء العينية ذاتها، فذلك يعني أن الفكر، أيّاً كانت مراجعه وموضوعاته وأيّاً كانت أطروحاته واتجاهاته، إنما يتعامل مع كيانات مجردة ويشتغل بمعطيات هي ذاتها من عمل الخيال.

ولهذا ليست المشكلة أن نختار بين فكر مادي وفكر مثالي، بين مذهب قائل بأن لا وجود إلاّ لهذا العالم المشاهد، ومذهب مقابل يقول بأن هذا العالم إن هو إلاّ تجليات وآثار لعالم آخر غيبي. المشكلة أن لا تطابق بين ما ننطق به وما نراه،

(*) صدر عن المركز الثقافي العربي، بيروت، حزيران ١٩٩٠؛ وشارك في تأليفه مع عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، وعواد علي؛ والثلاثة باحثون من المغرب.

ولا تطابق بين ما نتكلم عليه ونفكر فيه، سواء كنّا نتحدث عن المادة والجسم أم عن الله والروح؛ وسواء كنا ندافع عن التاريخ ونفكر في الطبيعة، أو كنا نؤمن بالمتعالي ونفكّر في الماوراء. فالمراجع والموضوعات الخارجية تتساوى، منظوراً إليها بهذا الاعتبار، أي باعتبار ما يحول بيننا وبين الأشياء من كثافة مجازية ومن وسائط نظرية مفهومية. من هنا احتيج إلى الإجراء المنهجي الفينومنولوجي القاضي بتعليق الأحكام وتصفية الفكر بالإحالة المتواصلة من معنى إلى معنى، ومن عالم إلى آخر، ومن حضرة إلى سواها، سعياً لبلوغ الأشياء ذاتها.

وبلوغ الشيء ذاته يعني استنفاد الكلام عليه. ولا يكون ذلك إلا إذا استنفدت الإحالة بين الأشياء وصير إلى تسمية كل شيء باسم كل شيء. وهذا غير ممكن. ذلك أنه ما من شيء في هذا الوجود إلا وله نسبة ما إلى أشياء كثيرة يوصف بها ويصعب حصرها. بل يمكن القول بأن لكل شيء نسبة إلى سواه من الأشياء، ما دام العالم ينبثق من أصل واحد ويمثل عيناً وجودية واحدة هي محل الجمع والتفرقة، ما يجعل من الممكن أن نستعير لشيء بعينه ما لا يتناهى من الأسماء، أي من الرسوم والصفات. إنه إمكان أنطولوجي مفتوح يجعل المعرفة سلسلة من التأويلات، يشكّل كل تأويل جديد منها استثماراً بل تعويماً لمعنى قديم يقوم على استنطاق العلامات بوصفها رموزاً ينبغي تفكيكها، لما تنطوي عليه من تراكم دلالي وتوظيف مجازي. فالشيء لا يوجد في النهاية دون الإسم. والإسم إشارة ينبغي فهمها وتفسيرها. ولا تفسير يخلو من استعارة صفات ونماذج لشرح الموضوع ووصفه. وقصارى القول إن المعرفة بالأشياء لا تتمّ دون آلية استعارية قوامها نسبة الشيء إلى غيره ووصفه بصفات سواه، إذ الكلّ مرتبط بالكل. ولعلنا بهذا التأويل للعلامة والمعرفة نقرأ نيتشه بلغة ابن عربي، ونقرأ في المقابل قراءة نيتشوية إشارات ابن عربي، وخاصة إشارته هذه: «من عرف حقائق الأسماء فقد أُعطي مفاتيح العلوم».

قراءة تنويرية

قد يكون النتاج الثقافي قصيدة أو رواية، فلسفة أو منحوتة، لوحة أو معزوفة، فيلماً أو مسرحية، شطحة أو رقصة. ولكن أياً كان نوع هذا النتاج، ففي وسعنا التعامل معه كنصٍّ متعدّد متشابه يحتاج إلى قارىء يمارس قراءته له كفعل منتج، لغوي بياني، أو ذوقي فني، أو علمي معرفي. والنص الذي يصدر عن إبداع لا ينصُّ على مراده مباشرة ولا يدلُّ على مدلوله دلالة تستغرقه، بل هو نصٌّ يسكت بقدر ما ينطق، ويستبعد بقدر ما يرجح، ولا يكتمل فيما هو يفيض. إنه فضاء تأويلي يجعل منه مجرد قابلية لأن يقرأ. وكل قراءة له تعيد إنتاجه بمعنى ما وتغايره مغايرة ما. ولا يمكن أن تتطابق معه إلاّ القراءة الحرفية التي تعادل الصمت، أي اللاقراءة.

والعمل الثقافي الذي يكون كذلك، متعدِّد الأبعاد مركب الطبقات، متشابك الدلالات، متشابه الآيات، لا يحتاج إلى قارىء سلبي يكون مجرّد متلق منفعل. بل يتطلب، على العكس، قارئاً فاعلاً يقرأه قراءة مثمرة، شرحاً وإيضاحاً، أو تأويلاً واستنباطاً، أو استلهاماً واستثماراً، أو ترميماً وتطعيماً، أو نبشاً وتفكيكاً، أو تأصيلاً وتأسيساً. ففي أي حال لا يمكن للقارىء هنا أن يكون قارئاً سلبياً، لأنه لا يباشر عملاً جاهزاً، بقدر ما يباشر عملاً لا يتحقّق إلا بالقراءة. ولهذا فهو مدعو إلى أن يُعمل فكره ويشغِّل مخياله، فيخمن ويحدس، ويفسر ويعيد الفهم. لا بد للقارىء أن يمارس فاعلية ما إزاء مقروئه المعروض عليه، فيعرض معنى يحتمله المقروء لم يحتمل من قبل.

وحده العمل المحكم ذو البعد الواحد محتاج إلى قارىء سلبي. ذلك أن العمل الذي يكون كذلك أحادي المعنى، إمبريالي التصوّر، مستقيم البنية؛ عمل

لا يحتمل القراءة، بقدر ما لا يتيح إمكان التفسير والتأويل، وكأنه مقروء سلفاً وقبل الشروع في فعل القراءة. فقارئه حقاً مجرّد متلق ينفعل دون أن يفعل، إذ لا دور له سوى أن يسمع ويلقن ما يُلقى إليه من المعلومات الجاهزة أو الأجوبة الحاسمة أو المعارف النهائية أو القواعد الثابتة أو الآيات المحكمة أو الأوامر الصارمة. ومن هنا إن العمل المحكم يحتاج إلى قارىء يحكم سيطرته عليه بإفحامه وإسكاته وإزالة أيّ إمكان عنده للمساءلة والاعتراض. ومثل هذا العمل يمارس ضرباً من الخداع حيال قارئه: فهو لكونه يتوسّل بلغة مفهومة معقولة ويقدّم نفسه على نحو واضح محكم، يوهم القارىء بأنه يعرف وبأنه لا يقدم له إلاّ ما هو صحيح وحقيقي. ولكن ما لا يقوله هذا العمل، هو أن صراحته وإحكامه وجاهزيته وأحاديته، كل ذلك ينبني على جهل القارىء، فضلاً عن كونه يحجب واقع الخداع الذي يمارسه. فهو من فرط إحكامه يحجب ما ينطوي عليه من صمت وفراغ وشقوق. وهو من فرط وضوحه يحجب كونه يفترض قارئاً جاهلاً يتوجّه إليه ويمارس عليه سلطته المعرفية، ولهذا فهو أقل احتراماً للقارىء مما يظنُّ عادة.

هذا في حين أن العمل المتشابه الملتبس الملغوم هو على العكس من ذلك، أي عكس ما يظنّ أيضاً، أكثر احتراماً للقارىء، إذ لا يتوجّه إلى قارىء يكون مجرد متلق للعلم أو موضوع للمعرفة، بل يتوجّه إلى قارىء خبير متنوّر. إنه عمل يدعو قارئه إلى الخروج من سلبيته وقصوره لكي يقرأ قراءة حرّة منفتحة خلاّقة، فيسائل الأثر أو النص عن هويته ويحاول استكشافه، بقدر ما يحاول في الوقت نفسه أن يسبر إمكاناته كقارىء، فيستثمر معرفته ويعرض قوته ويلعب لعبته. وذلك هو التنوير: أن يفعل المرء بقدر ما ينفعل، ويرد بقدر ما يتلقى، ويسائل بقدر ما يسأل، ويعرف بقدر ما يعرف. إنه تعارف واعتراف متبادل.

إن العمل المتشابه المراوغ الواقع أبداً على الحدود بين الكائن ورسومه، بين المعنى وظلاله، بين الوضوح والغموض، بين الرؤية والعبارة، بين الرغبة والحقيقة، بين الجدّ واللعب، وحده مثل هذا العمل يملك قوة تنويرية ويتطلب قراءة تنويرية، نعني قراءة تقرأ فيه ما لم يُقرأ، وتعبر عما لم يعبر عنه أو عمّا لم يُرد

التعبير عنه، فتفضح بداهةً يتأسّس عليها، أو تستلهم نظرة يوحي بها، أو تستقصي بعداً يختزنه، أو تستشرف أفقاً يفضي إليه، أو تستقرىء سراً لا يفضي به. فالأثر، كالجسد، لا يشي بكل أسراره، ومن الصعب حصره واستقصاؤه، أو اختزاله وقولبته. إنه عالم دلالي نرجع إليه، لا لتقليده أو تعليمه أو تطبيقه، بل لاستكشافه وقراءة ما لم يقرأ فيه. وهو يملك فاعلية تنويرية بقدر ما يشكّل فسحة خلاّقة أو ممارسة مبدعة تتيح لمن يقرأه أن يمارس ذاته على نحو فاعل أو خلاّق لغة وفكراً، أو تخيُّلاً وتفنّناً، أو تذوُّقاً وتهذيباً. ولهذا لا يخون الأصول وروائع الأعمال كمن يحاول تقليدها، ولا يقترب من حقيقتها كمن يمارس حريته بالاختلاف عنها.

قراءتان

النص بطبقاته وأبعاده، بتعارضه والتباسه، بثقوبه وفجواته، بل بصمته وفراغاته. ولأنه كذلك فهو يُقرأ بالبحث عن فروقه اللغوية، أو استكشاف احتمالاته الدلالية، أو تفكيك بنيته المفهومية، أو اختراق كثافته المجازية، أو زحزحة إشكاليته المنطقية، أو زعزعة سلطته المعرفية. على هذا النحو يمكن النظر إلى النصّ والقراءة فيه، أي بوصفه خطاباً لا يتناهى وكلاماً لا يمكن قفله. إنها قراءة تتعامل مع النص كفضاء مفتوح، فتنقّب فيه عن إمكاناته الفكرية أو عن ثروته البيانية، وتحاول استثمار طاقته التفسيرية التنويرية.

يترتّب على مثل هذه القراءة للنصوص أمران: أولها التخلّي عن تصنيف الأعمال الفكرية، وهي التي تعنينا هنا، تلك التصنيفات الجاهزة إلى مذاهب وأنظمة واتجاهات، أكانت إيديولوجية أم معرفية أم حتى منهجية. فالأثر الفكري اوسع وأغنى من أن يحدّه اتجاه حاسم أو يضبطه نظام صارم أو تقولبه صيغة من الصيغ. ولهذا فمآل تصنيفه اختزاله، فضلاً عن أن كلّ تصنيف نهائي له يتّسم بطابع عقائدي دوغمائي أي لاعقلاني.

أما الأمر الثاني فهو أن كل قراءة فعّالة منتجة لا يمكن إلاّ أن تختلف عن النص المقروء. ومعنى ذلك أن القراءة لا ترمي أساساً إلى قول ما أراد مؤلّف النصّ قوله، بل هي كلام يحتمله النصّ من بين احتمالات أخرى مختلفة. إنها تقوم على سبر النص وتحليله أو تفكيكه بغية تأويله وإعادة بنائه أو ترميمه. وهي تتحقّق بالتفكير إنطلاقاً منه وفيه وبه، ولكن بطريقة مغايرة له. فالنص، بحسب هذه النظرة، يتّصف بالتعدّد والتنوّع، ويلتئم من الاختلاف والاشتباه. ومبرّر القراءة، لا أن تتطابق معه، بل أن تكون مغايرة له. وحده النص المتشابه

يُتيح إمكان التفكير، لأنه يسمح بقراءة له متباينة عنه. أمّا النص المحكم فهو كلام لا يحضّ على التفكير، لأنه لا يحتمل القراءة والتفسير. إنه نصّ يُتلى ويُسمع لا غير.

إنطلاقاً من هذه الطريقة في التعامل مع النص، لا يهمّنا، كثيراً، ما يصرّح به المؤلف عن موقفه أو عن مذهبه أو حتى عن منهجه، وسواء قدّم نفسه، مثلاً، بصفته عقلانياً أو لا، مادياً أو مثالياً، ماركسياً أو ليبرالياً، أصولياً أو غير أصولي. . . فالذي يهمّ هنا، بالدرجة الأولى، ما يسكت عنه الخطاب ولا يقوله، ما يستبعده أو يحجبه، أي ما لم يرد قوله أو ما كان يمتنع عليه قوله. وبالإجمال فالنصّ على ما ننظر إليه ونقرأ فيه يستعصي على الحصر والاستقصاء، ويمتنع على الاختزال والقولبة. فهو كلما قُرىء بدا مثاراً للسؤال والاستنطاق، وتكشف عن معنى فائض يحتمل التأويل، أو عن معنى ناقص ينبني على غياب أو نسيان. من هنا انفتاحه على تعدّد القراءات واختلافها.

من الأمثلة على ذلك: قد يقرأ أحدنا ما يصرّح به ابن سينا في النمط الأخير من «الإشارات والتنبيهات» حول أسرار الآيات، فيستنكر ذلك ويرى فيه محاولة لتخريب العقل وتكريس اللاعقلانية. في حين أن بوسعنا أن نكتشف، وراء حديث ابن سينا عن الآيات الغريبة، عن إمكان عقلي يتمثل في تفسيره لما هو غير عقلي. فالشيخ الرئيس، إذ يتحدث عن الكرامات والمعجزات وسواهما من عجائب الطبيعة، فإنه ينصح القارىء بأن لا يتعجّل بإنكار كل شيء من دون حجة، منبّهاً إلى أنّ الصواب أن يُحال إلى «بقعة الإمكان» ما لم يقم على استحالته برهان، أي إدراجه في «حقل الممكن»، إذا شئنا استعمال تعبير أكثر تداولاً اليوم. فلرُبَّ أشياء غريبة خارقة، نحسبها ممتنعة، وهي في الحقيقة ممكنة الوقوع. يشهد على ذلك أن كثيراً مما كان الإنسان ينكره فيما مضى ويعدّه من قبيل المعجزات، قد حصل وتحقّق .وكذلك فإن كثيراً مما لا يصدقه في حاضره قد يتحقّق في المستقبل الآتي. وها هو العلم يقول لنا في إحدى نظرياته بل فرضياته، إن الكون بما ينطوي عليه من ملايين المجرات، كان قبل «الإنفجار الكبير» أصغر من الذرّة

بملايين المرات.

في المقابل بوسعنا أن نقرأ، عند ابن سينا، في خطابه المنطقي ذاته، لكي ننقّب فيه عن لاعقلانيته، أو على الأقل، لكي نبحث عن مأزقه ونعيد صياغة إشكاليته، كما يتبيّن ذلك في مباحث الذاتي والعرضي والحدّ بشكل خاص، وهي أساس المباحث المنطقية. فالحدّ على ما حدّه وعرّفه ابن سينا ومعظم المناطقة يتألف من الذاتيات المقوّمة لماهيته. ولكن المناطقة تبلبلوا في أمر الذاتي ولم يتفقوا على حده. ذلك أن الذاتي يتعذّر تعريفه في الحقيقة، إذ كل تعريف له يفترضه. ولهذا فإن محاولة تعريفه، إمّا أنها تؤول إلى مساواة الشيء ونفسه، أي إلى القول بالمماهاة التامة وهو خواء، أو أنها تحمل على الإقرار باستحالة الحد، فتكون الآلة التي بها نتصور الشيء لا تُعرف. ومعنى ذلك أن المعرفة تتأسس على أمر لا يُعقل بذاته. بيد أنّ هناك احتمالاً آخر هو تعريف الشيء برسمه لا بحدّه، أي بآثاره ولوازمه، بصفاته وأعراضه، نعني بما ليس هو. وهكذا ليس كل منطقي عقلانياً، بل العقل يقضي بكسر قوالب المنطق لفتح الحدّ على الرسم وخرق الهوية باتجاه الغيرية، وتفتيت الذات أي العين إلى صفاتها الكثيرة.

مثل آخر: قد يقرأ أحدنا دعوى ابن عربي في فصوص الحكم من أن ما تضمنه كتابه هذا إن هو إلّا رؤية أراه إياها النبي، فيصنف الكتاب ويستبعده من دائرة المعقول بوصفه عرفاناً، أي معرفة تقوم على الحدس والإلهام، لا على الدليل والبرهان. غير أن بوسعنا قراءة النص قراءة أخرى، مثمرة، وذلك بالتعامل معه، لا كما يقدم نفسه، بل بالتوفّر على تحليله وتفكيكه للتنقيب عن عدّته النظرية أو كشف آليته العقلية أو إيضاح طريقته في البحث والتحقيق، أي تبيان نموذجه التفسيري ومحتواه المعرفي. بذا ننظر إلى النصّ بثرائه وتنوّعه، ببرهانه وعرفانه، بمعقوليته ولامعقوليته. فابن عربي إذ يتكلم على الغيب واللامعقول، يستعمل طريقة في التفكير لها بُعدها الجدلي، ويلجأ إلى مصطلحات لها قيمتها الإجرائية وآفاقها التنويرية، كالحق والحقيقة، والجمع والفرق، والفناء والبقاء، والجلال والجمال، والعين والحضرة، والهوية والاختلاف، والذات والإضافة، والأحدية والواحدية، والتشبيه والتنزيه، والمرآة والصورة، والخيال والوهم...

هناك فعلاً ترسانة مفهومية يحشدها ابن عربي في نصه، ويعالج بواسطتها مشكلة الوجود والحقيقة على نحو كاشف وفي منتهى الانفتاح. وما دمنا نتحدث عن النصوص وكيفية قراءتها، نُشير إلى أن ابن عربي قد تعامل مع النص ومارس قراءته بوصفه خطاباً متنوعاً يختلف باختلاف قراءاته. وهكذا فما نحسبه لاعقلانياً قد يتكشّف، بعد القراءة، عن عقلانية مرنة مركبة لا تتّسع لها العقلانية العلمية الأحادية الصارمة، ولا حتى عقلانية المنطق الشكلي، نعني عقلانية أرسطو بالذات، بل هي عقلانية تنفتح على أشكال المعقولية الحديثة أو الراهنة التي نجدها عند هيغل أو هيدغر أو بارت أو دريدا.

إذن ليس كل ما يُقدم من الأعمال الفكرية على أنه لاعقلاني هو كذلك، بل يمكن أن يتكشف بعد الحفر والتفكيك عن معقولية تحتاج إلى إعادة بناء واستثمار. وبالعكس ليس كل ما يُقدم بصفته عقلانياً هو كذلك، بل يمكن أن يتكشف بعد القراءة عن أشكال دوغمائية لاعقلانية. هكذا قد نقرأ في الخطاب المنطقي لاعقلانيته، كما يمكن أن نقرأ في الخطاب العرفاني برهانيته. فمنطق ابن سينا قد يؤول عند القراءة إلى اللامعقول، في حين أن عرفان ابن عربي قد يغدو بعد القراءة أوسع عقلانية مما نظن ونحسب.

ولا يخفى أننا هنا إزاء نمطين من القراءة: الأولى تتعامل مع النصوص والخطابات كمنظومات فكرية متماسكة أو كأنساق معرفية مقفلة أو كاتجاهات منهجية حاسمة، فتصنفها وتعمل على اختزالها أو إلغائها، نافية ما يمكن أن تنطوي عليه من كشوفات فكرية أو إنجازات معرفية. أما القراءة الثانية، وهي التي نقترحها ونمارسها، فهي قراءة تطرق وتستنطق، تكشف وتقلب، تحفر وتفكك، تنسخ وتبدّل، تبني وترمّم، تزحزح وتفتّت، تفسر وتؤوّل... هكذا نُؤْثر وصفها لا تسميتها، مخافة أن ننقاد إلى تصنيفها ضمن إطار محدّد أو في اتجاه معين. فمبرِّر القراءة المنتجة أن تختلف عن المقروء وعن ذاتها معاً، فتعيد إنتاج النص وتكون فعلاً معرفياً يتجدّد باستمرار، وإلاّ كانت مجرد تكرار أو تبسيط أو هذر، وهي كلّما تجدّدت تغيّر مفهومها بانبجاس معنى جديد من معانيها.

طَرْق واستنطاق

ثمة عبارة كثيراً ما ترد في أحاديثنا وخطاباتنا، هي عبارة «استخدام العقل»، كأن نقول: إننا لا نستخدم عقلنا بما فيه الكفاية، أو فلان لا يحسن استخدام عقله، أو إنه يستخدمه على هذا النحو لا ذاك. ونحن إذ نستعمل مثل هذه العبارات ونبني بها أقوالنا، فإننا نعتبرها من البداهات التي لا يرقى إليها شك، بينما هي في الحقيقة لا تقفل الكلام ولا تصمد أمام الأسئلة.

والحال، فنحن عندما نقول: إننا لا نحسن استخدام عقلنا، فلمن يعود الضمير في العبارة؟ وبكلام أوضح: ما هذا الشيء الذي يضاف إليه العقل ويُحمل عليه؟ هل هو شيء غير العقل أم هو عقل آخر، أعلى، نرجع إليه ونثق بحكمه؟ إذا كان عاطلاً من العقل فما هو يا ترى؟ هل هو الذات بوصفها مصدراً للرغبة والمعرفة والفعل؟

إن صحّ ذلك لا يعود العقل هو الموجّه والحاكم. وعندها يثار سؤال: بأي حق نقرّر ونقول: إننا لا نحسن استخدام عقلنا أو فلان يستخدم عقله بهذه الطريقة لا تلك، ما دام العقل مجرد آلة تستعمل، والآلة ليست قوة حاكمة وإن توسل بها في إصدار الأحكام؟ هذه هي النتيجة التي تفضي إليها عبارة استخدام أحدنا لعقله: أن يغدو العقل الذي هو قوة الحكم محكوماً عليه لا حاكماً. وبذا يفقد الحكم شرط إمكانه، إلا إذا اعتبرنا أن العكس هو الصحيح، وأن العقل هو الذي يوجّه ويقرر ويحكم. وعندها تبطل عبارة «استخدام العقل» من أساسها.

وبالفعل أنستخدم عقلنا ونقوده أم هو الذي يسيّرنا ويقودنا من حيث ندري أو لا ندري؟ أم أن هناك احتمالاً آخر هو انقسام العقل على نفسه بين حاكم

ومحكوم، أو بين ذات وموضوع، ولنقل بين مبادئه وقوانينه، من جهة، وبين موضوعاته ومحتوياته من جهة أخرى؟ وهنا يثار سؤال آخر بل تثور أسئلة: من يستخدم من، ومن يحكم على من؟ المبادىء تستخدم المحتويات، أي المفهومات والاستدلالات، أم العكس؟ أم أننا نحن الذوات الفاعلة نستعمل قوانين عقلنا كآلات أو معايير للحكم على كيفية استخدام أحدنا عقله.

في الحالة الأخيرة نعود إلى الإشكال عينه، أي إلى طرح السؤال عن علاقة الذات بالعقل: هل هو آلة لها أم حاكم عليها؟ أمّا أن تكون محتويات العقل هي التي تستعمل وتوجّه، فهذا فرض لا يصحّ، لأن المحتويات هي مطلوبات أو متوجات يتوصّل إليها بتوسل غيرها. بيد أن القول باستعمال المبادىء هو أيضاً فرض لا يصح، لأن المبادىء هي القوانين أو القواعد التي توجّه العقل في مفهوماته وأحكامه وجميع استنتاجاته.

وإذا لم يكن ذلك كله، فمن الذي ينطق إذن؟ وهذا السؤال يمكن التعبير عنه بغير صيغة: هل الإنسان سيد في ما يفكّر فيه ويفهمه، أم هو آلة لفكره، أم الأمر بين بين، أم هنالك شيء آخر؟

إننا نجد أنفسنا، حقاً، أمام أسئلة لا تتوقّف حول علاقتنا بفكرنا، والأحرى القول علاقة الفكر بنفسه: هل هو ذات أم موضوع؟ وإذا كان ينقسم على نفسه بين مبادئه ونتاجاته، فأيّ القسمين هو الذات وأيها الموضوع؟ أم هو نفسه ذات وموضوع، بحيث يضاف إلى مبادئه ومضمونه، كما يضاف كل منهما إليه؟ وإذا شئنا استبعاد كل هذه الفروض ينفتح السؤال على غير احتمال: أن يكون الفكر هذه الحركة بين المبادىء والمطالب، أو هذه الإحالة بين الدالات والمدلولات، أو يكون مجرد اللعب بحسب قواعد توضع، أو مجرّد طرح السؤال وصوغ الإشكال، أو يكون نفس علاقته بذاته، أي مضاعفة الموضوع لنفسه، أو انثناء الذات على ذاتها، أو اشتباك ما نعرفه وما نرغب فيه وما نقوى عليه وما نأمل به، اشتباكاً لا يخلو من اعتباط ومصادفة.

هكذا تبدو العبارة التي كانت بديهية، قبل السؤال، خلافية إشكالية بعده.

فهي تفضي بعد الطرق والاستنطاق إلى سلسلة محالات تجعل الكلام ممتنعاً، أو على الأقل إنها تقود إلى طرح السؤال الكبير والشائك حول علاقة الذات بذاتها، بكل وجوهها وعللها، نعني علاقة الإنسان بما يفكر فيه وبه، وبسببه ومن أجله. ولهذا فإن الذين يستعملون عبارة «استخدام العقل» لكي يبينوا لنا كيفية استخدام أحدنا لعقله، إنما يقومون بخداعنا وبخداع أنفسهم في آن، ذلك أنهم يستعملون عقلهم فيما هم يدّعون أنهم يقومون بمحاكمة عقلنا وتقييمه أو تقويمه. إنهم يمارسون التفكير في ما هم يزعمون أنهم يكشفون للغير عن طريقته في التفكير.

كشف

من الأفكار التي أخذ الفكر يتخلى عنها الاعتقاد بأن الذات تحضر لذاتها حضوراً مباشراً، وأن الفكر يستشف موضوعاته بصورة كلية ومطلقة، كما اعتقد ابن سينا وديكارت. وإنما المعتقد اليوم أن هناك أبداً ما لا يحضر في فعل الحضور أي في الذات الحاضرة لذاتها، وما لا يفكّر فيه في ممارسة الفكر لذاته. والعلّة في ذلك أنه تقوم دوماً، بين الذات وذاتها وبين الفكر ونفسه، بنيات باطنة وأنساق لاشعورية ولغونات صامتة وممارسات معتمة وألاعيب خفية ومؤسسات سلطوية ومعارف قبلية وتجارب كثيفة، كلها وسائط وحجب وآلات وإكراهات تحول دون الوقوف على البداهة الأولى، وتجعل معرفة الإنسان بنفسه معرفة تامة أمراً متعذراً. وإذا كان الكائن الإنساني، الذي نسميه بالحضرة الوجودية، يتّصف بالحضور والتعالي، فإنه يضاعف جسده بحضوره وينسخ تناهيه في تعاليه.

من هنا ذلك التأرجح الذي لا يتناهى، والذي بسببه تنبني المعرفة على النسيان ويكون الإنسان محلاً للجهل، كما أوضح هيدغر وفوكو. إنه تأرجح يجعل عمل الفكر بحثاً دائباً عن حقيقة تهرب باستمرار. ولذا فمهمة الفكر أن يستحضر ما يتناساه أو يسكت عنه أو يفلت منه في ما هو يفكر، بسبب من طبيعته ذاتها. فليس الفكر قصداً خالصاً لذات ناطقة عارفة تستحضر الأشياء وتهبها دلالاتها الأولى. لأنه لا تواطؤ ممكناً في الأصل بين الكليات والأشياء، بين ما يعبّر عنه وما يرى، بحيث يمكن القول إن المرء يكلّم ذاته في اللغة ويرى إلى نفسه في الرؤية، أي لا يرى ما يتكلّم عنه ولا يتكلم عما يراه. وبكلام آخر، لا تواطؤ بين الكلام والرؤية عنه تنتج المعرفة، إذ الكلام والرؤية ينفصلان وكلاهما يقوم بذاته ويشكّل معرفة وسلطة، على ما يقرأ جيل دولوز ميشال فوكو. من هنا يتّسم الفكر بالمضاعفة والانثناء، كما يتّسم بالتداخل والتشابك. فهو أولاً ثنية.

إنه طية وذاكرة بقدر ما هو انتشار ونسيان. والطيّة حجب. ولذا فإن فعل المعرفة يقوم على كشف المحجوب كما قال أصحاب العرفان، أو على تنوير ما لم يُنر كما يقول المحدثون. وإذا كان الفكر طية، فهو أيضاً اشتباك بين المعرفة والسلطة والرغبة يجعل عنف الكلمات يأسر الرؤية، وقوة الأشياء تأسر الكلام. ولهذا فإن فعل المعرفة يقوم، من جهة أخرى، على تفكيك بنى الفكر للكشف عما ينطوي عليه من أشكال سلطوية دوغمائية.

ولعل هذا ما يفسّر لنا صعوبة قيام الإنسان على درس نفسه وتحليلها. إنها صعوبة أنطولوجية لا سيكولوجية. ذلك أن الإنسان يتّصف، من حيث كينونته، بالانثناء والاشتباك، بين تناهيه وتعاليه، أو بين صفاقته وشفافيته، أو بين رؤيته ولغته، أو بين معرفته وسلطته، أو بين قدرته وأمله، أو بين حقيقته وحقه، ولنقل بين غيابه وحضوره. إنه كائن يحضر ليغيب، ويبقى ليفنى، ويقوى ليضعف، وينسى فيما هو يعلم، وينقبض فيما هو ينبسط، ويحتجب فيما هو ينكشف. ولهذا تبدي النفس ممانعة في كشف المحجوب وفتح المطوي. فذات النفس ليس سوى طوية، بل طية، أي ما ينطوي عليه أحدنا، إزاء الخارج، من مشاغل وهموم وهواجس. ولا شك أن المرء ينبسط ويأنس حين تنكشف طويته بتصريف مشاغله أو تفريج همومه أو التحرر من هواجسه ووساوسه. غير أن انكشاف الطوية يعني، في الوقت نفسه، أن تستحيل النفس موضوعاً أي شيئاً خارجاً، لفقدانها طويتها أو ذاكرتها، فيؤول بها ذلك إلى الاستلاب والتشيؤ، إلى فقدان القوة والسلطان. من هنا ممانعتها واستعصاؤها على الكشف والإضاءة، مع ميلها إلى الإنبساط والانفراج. وتلك هي المفارقة: فنحن نتردّد بين طي وفتح، أو بين قبض وبسط، ونتأرجح بين الداخل والخارج، أو بين الأنا والعالم.

صراع التأويلات

١ ـ عرض جيد

يستلفتني من بين العناوين الكثيرة كتاب للباحث المصري سعيد توفيق عنوانه الرئيسي: الخبرة الجمالية(*)، وهو دراسة في فلسفة الجمال من منظور فينومنولوجي ظاهراتي. اقرأ في الكتاب فأجد نفسي إزاء عمل فكري لا يسعني إلا أن أشهد له. إنه عمل مميّز يدل على تمرس صاحبه بفلسفة الظاهرات ومعرفته الدقيقة بتأويلاتها واتجاهاتها، فضلاً عن كونه كتب بلغة عربية قادرة على الإفصاح عن مضامين تجربة فلسفية فذة ما تزال مصطلحاتها تستعصي على التعريب.

إننا حقاً إزاء عمل يشكّل مفتاحاً للولوج إلى العالم المفهومي الذي بناه هوسرل صاحب المشروع الظاهراتي. صحيح أن سعيد توفيق لا يدعي فلسفةً في كتابه، وإنما هو يكتفي بعرض لنتاج سواه من أعلام المذهب الظاهراتي، ولكنه يقدم عرضاً منهجياً متقناً هو، عندي، أفضل من النتاج الفلسفي الملتبس الذي يزعم أصحابه الإتيان بالجديد المبتكر، فيما هو لا يرقى، في الحقيقة، إلى مستوى الترجمة الناجحة ولا إلى مستوى العرض المشغول الجيد والنافع.

٢ ـ إشكالية التفسير

على كل حال ليس هذا موضوع الكلام. وإنما موضوعه قضية العلاقة الخلافية بين النص وتفاسيره. فالباحث المصري إذ يعرض لفلسفة الظاهرات، تمهيداً لدراسته عن الخبرة الجمالية، يتعرض لأوجه الخلاف بين تلامذة هوسرل وشرّاحه من جهة، ثم بينهم وبين مطلق الحركة الظاهراتية نفسه من جهة أخرى.

(*) صدر الكتاب عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢.

والخلاف حول تفسير فلسفة هوسرل وفهم مقاصده يندرج تحت مشكلة عامة تسمى «صراع التأويلات». والمقصود بهذه المشكلة القديمة / الجديدة النزاع بين التلامذة والاتباع حول أحقية التفسير ومشروعية الانتهاء إلى الأصل. ثمّة إشكال ههنا يثيره تعدُّد التفاسير واختلاف القراءات: أي تفسير هو الأصدق والأصح؟ أيّة قراءة هي الأدق والأكثر تطابقاً مع النص الأصلي؟ مَنْ مِنَ الاتباع هو الأكثر إخلاصاً لنهج المؤسّس وتعاليمه؟

والواقع أن منشأ هذه المشكلة التي نجدها في الفلسفة وفي الدين بنوع خاص، نظرة تقليدية للنص قوامها أن الخطاب يعبّر بالتمام عن مراد صاحبه، وأنه ينصّ على معنى بعينه ظاهر أو خفيّ، وأنّ مهمة المفسر هي الكشف عن مقاصد المؤلف بإيضاح المعنى المنصوص عليه أو استخراجه بواسطة تقنيات التأويل التي تتيح صرف العبارات إلى دلالاتها الحقيقية.

بموجب هذه النظرة الأحادية والمغلقة للنص وللمعنى، لا حل للتعارض بين تفسير وآخر، أو بين قراءة وأخرى. كل تفسير يدعي أنه التفسير الحقيقي، وكل قراءة تدعي أنها الأكثر تطابقاً مع النصّ المقروء، وكل تلميذ يزعم أنه الأكثر وفاء لتعاليم أستاذه. ولهذا فإن مآل مثل هذه النظرة المغلقة للحقيقة ممارسة عملية استبعاد متبادل بين الشروحات والتفاسير.

٣ ـ استبعاد مزدوج

والحقيقة أن الاستبعاد هو استبعاد مزدوج: استبعاد أفقي علني يمارسه كل تفسير للأصل تجاه التفاسير الأخرى. واستبعاد عمودي خفي يمارسه كل واحد من التفاسير تجاه الأصل نفسه. ذلك أنه إذا كان التفسير يقوم أساساً على إيضاح المقصود وتبيانه، فمعنى ذلك أن المفسِّر مؤهَّل، أقلّه من الناحية الإجرائية، لفهم النصّ أحسن من صاحبه، أو أنه على الأقل أقدر من مؤلف النص على الإبانة عن مقاصده. ولهذا فإن خطاب التفسير ينطوي على حجب أصلي لا فكاك منه: إنه خطاب يخفي حقيقته، أي كونه يميل بذاته ومن حيث تشكيله إلى إلغاء النصّ الأصلي والحلول مكانه. هذا هو مأزق التفسير: كلام المفسِّر يصبح أولى من النص ذاته. ولا خروج من هذا المأزق إلا بقلب الرؤية التقليدية للنص بنية

إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين المؤلف والمعنى والقارىء. وإعادة الترتيب تقضي بالتخلي عن معاملة النص بصفته مجرد ناطق بلسان المؤلف أو بصفته مجرد آلة للمعنى أو رواية للحقيقة. بكلام آخر إنها تعني الاعتراف بأن النص يستقل بذاته عن المؤلف وأنه يملك حقيقته الخاصة ويولّد معناه أي أثره ومفاعيله. هذا هو مؤدى النظرة الجديدة للنص والحقيقة والمعنى.

وبموجب هذه النظرة لا يقرأ قارىء النص مقاصد المؤلف، بل يقرأ ما يتيحه النص نفسه. والنص هو أبداً أكثر أو أقل أو غير ما يقوله ويصرّح به. إنه إمكان للتفكير وبيئة للفهم أو مفترق للحقائق. ولهذا فالقارىء الجدير يقرأ دوماً ما لا يقوله النص. وكل قراءة جديرة تملك مصداقيتها ومشروعيتها. ومشروعية القراءة تُستمد من اختلافها لا من تطابقها مع النص المقروء، من كونها لا تُعنى بإيضاح المراد من الكلام، إذ المؤلف هو أجدر من يعبر عن مراده، بل من كونها تهتم بنبش المنسي أو كشف المطوي أو اختراق ما يبدو ممتنعاً على التفكير. . . من هنا تتغير المعادلة وتنزاح المشكلة في الرؤية الجديدة للنص: ليس المطلوب أن نفرّق بين التفسير الحقيقي وغير الحقيقي. إذ لكل تفسير جدي حقيقته وأهميته. وعندها لا يعود من المجدي أن تُقرأ العلاقة بين النص والتفسير أو بين المؤسّس والتابع من خلال مقولات القصد والتطابق والصدق والإخلاص، بل من الأجدر أن يُصار إلى قراءتها من خلال مفاهيم التوسيع والتطوير، أو التحوير والتحريف، أو النسخ والتبديل، أو الحجب والاستبعاد. . طبعاً إن هذه الطريقة في التعامل مع النص تنطوي على نقد مفهوم «القصدية» لدى هوسرل، لأن هذا المفهوم ينفي حقيقة النص بقدر ما يشير إلى ذات قاصدة تتوجّه إلى الأشياء بمعزل عن فعل الكلام وآليات الخطاب. من هنا فإن ظاهريات هوسرل تعيدنا، من هذه الجهة، إلى ما قبل حفريات نيتشه وتفكيكاته للخطاب الفلسفي الماورائي.

٤ ـ أنطولوجيا النص

خلاصة القول إننا إزاء رؤية للنص جديدة مفتوحة تستبعد منهجين كلاهما يقوم على الحجب والاستبعاد. فهي تستبعد أولاً المنهج اللاهوتي الماورائي الذي يعتبر أن الخطاب هو مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته موجود في عقل أعلى أو

متعال، إلهي أو إنساني، يتّصف بالوعي والقصد. وتستبعد ثانياً المنهج الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النص بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه. كلا هذين الموقفين مستبعد. لأن الأول حجاب يخفي كينونة النص، ولأن الثاني يحجب وقائعية الخطاب. كلاهما يضحي بالنص لحساب المؤلف أو المرجع. وحدها النظرية الجديدة التي أوثر تسميتها «أنطولوجيا النص»، تعيد الاعتبار في آن، للنص ولتفاسيره وقراءاته. وذلك بقدر ما تتعامل مع الخطاب بوصفه مصدراً للمعنى أو منتجاً للحقيقة. فالفكر والقصد والوعي، كل ذلك يمر في مخرطة اللغة ويخضع لتقاطيع الخطاب.

II

الفلسفة وإشكالاتها

الفلاسفة روحانيون،
إذن زنادقة!

ثمّة عقائديون لاهوتيّون يهلّلون كلما اطلعوا على رأي يذهب فيه صاحبه إلى نقض المذهب المادي وتأييد المذهب الروحاني، خاصة إذا كان هذا الرأي صادراً عن مرجع غربي. فهم يعتبرون ذلك انتصاراً لمعتقدهم، وتراجعاً من الغرب المادي عن ماديته المزعومة القبيحة التي يحمّلونها وزر ما تعانيه البشرية اليوم من الأزمات والشرور والويلات. وأنا أقصد بهم هنا كل الذين ينخرطون في الايديولوجية الإسلامية من علماء وباحثين ودعاة معاصرين. وجلّهم يعتقد بأن التصوّر الإسلامي للعالم هو تصور روحاني مثالي؛ أقول التصوّر الإسلامي، وليس القرآني، إذ القرآن هو أوسع من أن يستنفده تفسير معين، أو أن يحتكره مذهب مخصوص، أو أن يتطابق مع دعوة من الدعوات التي تستند إليه أو تدعي استئثار تمثيله وترجمته. وإذا كان تصور الإسلاميين للإسلام لا يتطابق، من جهة أولى، مع الرؤية القرآنية، فإنه لا يتطابق، من جهة ثانية، مع تصوّر المسلم العادي لدينه. ذلك أن تصوّر العلماء وأهل الاختصاص والدعاة للأمور والقضايا يختلف عن تصوّر عامة الناس لها، اختلاف النخب المثقفة عن الجماهير، واختلاف العقل النظري عن الحس العملي.

وإذا كانت القسمة القاضية بتقسيم المذاهب إلى مادي ومثالي، أو إلى جسماني وروحاني، تبدو اليوم قسمة قديمة بالية بعد أن فقدت قدرتها على الشرح والتفسير، فإن الذين يتصوّرون الإسلام بموجب هذه القسمة، أي كرؤية روحانية مثالية للعالم، مقابل النظريات المادية الحسية، إنما يسقطون في الحقيقة مفاهيم الفلسفة وتاريخها على تاريخ الإسلام وعقائده. ذلك أن الصراع بين الماديين

والمثاليين أو بين الحسيين والعقليين، هو في منشأه وواقعه صراع بين مدارس الفلسفة وتياراتها. وقد تجلّى هذا الصراع أكثر ما يكون في الأزمنة الحديثة، من خلال الجدل بين الهيغليين والماركسيين. ولم يعرف الفكر الإسلامي في عصره الكلاسيكي صراعاً من هذا النوع.

نعم كان هناك جدالات وصراعات على الساحة المعرفية الإسلامية. ولكنها لم تكن بين مثاليين وماديين بالمعنى الذي نفهمه من هذين المصطلحين. إنها كانت، على صعيد أوّل، جدلاً بين الذين يؤمنون بالغيب، وبين الذين لا يؤمنون به، وهم «الدهريون» الذين أنكروا وجود الخالق واليوم الآخر. ولكن الإيمان بالغيب لا يعني الاعتقاد بوجود عالم روحاني مثالي، بقدر ما هو الاعتقاد بوجود عوالم غائبة عن مدارك الإنسان، منها ما يمكن له أن يعرفه، ومنها ما لا سبيل له إلى معرفته البتة. وإذا شئنا التحديد نقول إن الإيمان بالغيب هو الاعتقاد بوجود إله مدبّر حكيم، فاطر الخلق، بارىء الأكوان، الممسك بهذا العالم والمهيمن عليه، باعث الأنبياء والرسل، مرجع كل شيء... وهو مع ذلك متعالٍ عن الوصف. إذ لا يمكن لأي وصف أن يحده. بل ما وصفناه بوصف إلّا كنا نحن ذلك الوصف، بحسب تعبير ابن عربي. وأيًا يكن الأمر فالوصف القرآني للعالم الغيبي لا يفهم منه أن الغيب روح، إذا فهمنا بالروح كونها نقيضاً للمادة والجسد، ونفياً لكل ما هو حسي أو شهواني. فالأحرى القول إن عالم الغيب والإله هو العلة القصوى التي لا يمكن لعلمنا أن يحيط بها؛ ولعلّها العلة الضائعة التي لا مرد لها، إذ بفنائها عن ذاتها وغيابها عن الوجود، يكون لنا بقاء، ويكون وجود ما يوجد.

إلى ذلك شهد العالم الإسلامي، على صعيد آخر نزاعات وحروباً بين الفرق الإسلامية المختلفة التي حصرها الغزالي بأربع فرق كبرى وهم: المتكلّمون، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية. وإذا كان النزاع بين المتكلّمين والفلاسفة شكلاً من أشكال ذلك النزاع الحاد والعنيف بين أهل الإسلام، فإنه لم يكن نزاعاً بين ماديين هم الفلاسفة، ومثاليين هم علماء الكلام. بل الأمر على الضد، إذا قبلنا تقسيم الأمور على هذا النحو، أعني بعكس ما يظنّه الكثيرون اليوم، سواء

الإسلاميون أم من يدعون الانتساب إلى المذهب المادي. ذلك أن المتكلمين وهم الذين حملوا لواء الدفاع عن العقائد الدينية، هم في الواقع أميَل إلى المذهب المادي. في حين أن الفلاسفة، الذين صنّفوا إجمالاً في الموقع المضاد للدين، هم أميل إلى المذهب الروحاني والمثالي. وليس هذا مذهب فلاسفة الإسلام وحدهم، وإنما هو مذهب معظم الماورائيين الذين يجعلون الروح محلّ المادة والفكر بدلاً من الواقع. ومما يدل على ذلك أن تصوّر الفلاسفة للقضايا التي كانت موضع نزاع بينهم وبين علماء الكلام، تصوّر مفرط في التجريد والمثالية والروحانية. فالله في نظرهم ليس متعالياً على الوصف وحسب، وإنما هو موجود مفارق يوجد بذاته ولذاته، لا يعلم إلاّ ذاته، ولا فعل له سوى أن يعقل ذاته وأن يحبها ويعشقها. بينما يبدو الله في القرآن أقرب إلى الحضور والحلول، إذ هو موجود في كل مكان، ويتحدث إلى البشر بألسنتهم، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد. وإجمالاً رأى الفلاسفة أن العالم الأرضي عالم عرضي ناقص، فاسد، زائل. بينما رأوا في المقابل أن الوجود الحق هو عالم العقول المفارقة والأرواح المجردة، كما رأوا أن السعادة القصوى قوامها لذة روحانية محضة لا دخل فيها لقوى البدن وآلات الحس. ولهذا لا يكون الخلود عندهم للأبدان، بل للنفوس التي فارقت موادها. غير أن الفلاسفة، ونعني بهم الفلاسفة «الإلهيين»، استحقوا التكفير على موقفهم الروحاني. والحال فإن الغزالي، أبرز متكلّم ظهر في الملة الإسلامية، كفّر الفلاسفة لأنهم تأوّلوا بعث الأجساد على نحو يؤدّي إلى إنكار اللذات الجسمانية، مستنداً إلى النص القرآني حيث العالم الآخر هو عالم حسيّ في المقام الأول. وتلك هي المفارقة العجيبة. فقد بات الفلاسفة زنادقة في نظر «حجة الإسلام»، لأنهم كانوا روحانيين أكثر مما ينبغي. ولا شك في أنهم لو وقفوا الموقف المعاكس، وأنكروا اللذات الروحانية في يوم الحساب والديونة، لما استحقوا وصمة الإلحاد والزندقة، إذ لا نصّ صريحاً في القرآن على وجود لذّات روحانية، وإنما المصرح به هو ملذات البدن من طعام وشراب ونكاح. فالمتعة يومئذ متعة الحواس، والنشوة نشوة الجسد، على ما تصف ذلك الآيات وصفاً جيلاً شيّقاً يفوق التصوّر من فرط سرياليته.

والحق أن الرؤية القرآنية، والأحرى القول الرؤية القرآنية كما أتصوّرها، إذ لكل منّا تصوره وفهمه ومن ثم مذهبه وإسلامه، ليست رؤية روحانية مثالية. إنها رؤية واقعية، إذا لم نقل حسية. والأولى أن نقول رؤية تكاملية، بمعنى أنها تعطي لكل جانب من جوانب الحياة والوجود حقه، حتى لا يطغى أحدها على الآخر، فيتأمن بذلك التوازن ويحصل الاطمئنان وتحفظ الأمانة.

لا شك أننا، نحن الشرقيين، تدغدغنا أقوال الغربيين عنّا بأنّا مهبط الديانات السماوية ومصدر المذاهب الروحانية، ولكن هذا الوصف لا ينطبق على ما تنطق به النصوص، فضلاً عن أن التاريخ يكذبه. فنحن لسنا أكثر روحانية من أهل الغرب، ولا هم أكثر مادية منا. وتشهد على ذلك صراعاتنا وحروبنا منذ فجر الديانات حتى اليوم، وهي حروب لا تخاض لمحبة الله، أو من أجل الظفر بحياة الروح، بل طمعاً بالحياة الدنيا، أو ابتغاء الفوز بجنة الفردوس. ولا يعني ذلك إنكار الروح، إذ من السذاجة أن نفعل ذلك. ولكننا لا نعلم من أمر الروح إلا قليلاً، على ما تشير الآية. أو نعلم من أمرها، كل مرة، ما لم نكن نعلمه.

وأيّاً كان الأمر، فليست الروح الغائبة عن علمنا نقيضاً للمادة، أو نفياً لهذا الجسد المشهود والشاهد. إنها رحلة هذا الجسد الذي هو المبتدى والمنتهى. المبتدى لأنه يدلّ بذاته على ذاته، والمنتهى لأننا لا نتخيّل، في عالم الغيب، استمتاعنا بوجودنا بدونه. من هنا لا تعقل الروح بدون الجسد. فهي نمط وجوده. هي بنيته وثنيته، كما هي خريطته وفنومنولوجيته. هي انشغاله بذاته واشتغاله عليها وممارسته لها. ولنقل بالأحرى إنها السفر به وفيه وله بين الخلائق والعوالم.

من هنا الحاجة إلى إعادة النظر في ثنائية الجسم والروح على نحو يؤول إلى ترتيب العلاقة بينهما كشيئين يتوقّف أحدهما على الآخر. فالروح قد تقولب الجسد، ولكنّه يشكّل شرطها. وإذا كانت الروح بما هي انضباط الجسد وخضوعه، أو انحباسه وانسحاقه، نفياً له بمعنى ما، فلا يعني ذلك إمكان وجود أحدهما بدون الآخر. بل العكس هو الأولى: فلأنهما يتنافيان، يستدعي كل منهما الآخر. إذ لا معنى لوجود الضد بدون ضده.

من هو الفيلسوف؟

لا يعدّ بالضرورة فيلسوفاً كل من فكّر ونظر في مسألة من المسائل أو استدلّ في موضوع من الموضوعات. فالإنسان من حيث هو عاقل لم يتوقّف عن استخدام عقله مذ وُجد. فأبدع رؤى أصيلة ووقف على معان جليلة وصاغ أفكاراً قيّمة وأسّس علوماً صحيحة. فلا أحد يعرى في النهاية من عقله ونظره. ولكن الفيلسوف هو من لا يقتصر في نظره على الاستدلال في مجال من المجالات أو ينشيء علماً من العلوم أو يكشف عن قوانين الأحداث. وإنما هو يتعدّى ذلك إلى البحث فيما وراء العلم بالظواهر. فينظر في أصول المعرفة ويعيد تعريف العقل ويفحص عن المفاهيم والتصوّرات ويتقصّى أسباب الأشياء ويبحث في تعينات الوجود ويتأوّل كشوفات العلم. ولإيضاح ذلك نقول: إن من يكتشف بعض القوانين العلمية في مجال الطبيعة أو في مجال الإنسان، في الفيزياء أو في علم الاجتماع، في حقل الذرة أو في مسألة الدولة يعدّ عالماً فيما يقرّره من الحقائق. وقد يتفلسف العالم فيتعدّى المجال العلمي الصرف لكي ينظر في النتائج التي حصل عليها ويتأمّل الحقائق التي أقرّها ويستعيد المنهج الذي اتّبعه في بحثه، وقد يخلص من ذلك إلى النظر فيما هو العقل وما هو الشيء، وما المعرفة وما العلم وما الإنسان وما الطبيعة وما العالم. وقد يفضي به تساؤله إلى السؤال الأصلي عن حقيقة الوجود ومعناه. إذن لا يكفي أن نعلّل الظواهر ونكتشف القوانين في حقول العلم المختلفة حتى نكون فلاسفة. وإنما ينبغي أن نفكّر فيما علمناه: كيف علمناه وبأيّ شيء وما أسسه ووجه اليقين فيه، أي أن نبحث في ماهية العقل وحدوده ومجاله وإمكاناته. وهذا الوجه للمسألة ربما هو الوجه الأهم لنا نحن العرب، ونعني به مجال العقل وحدوده. لا شك أنّ العقل ينظر ويستدلّ ويفحص ويعيد النظر بل هو ينتقد وينقض، وهذا من صميم النشاط الفلسفي،

ولكن العقل إذ يفعل ذلك لا يؤول به الفحص والنقد إلى «النهي عن النظر» أي إلى التسليم والسكوت في أمر من الأمور أو مسألة من المسائل أو مجال من المجالات. فلا تصوّر إلاّ ويقبل الجدال ويخضع للفحص. فمن ميزة العقل الفلسفي التشكيك في البداهات والفحص عن المسلمات والتحرّر من وهم الاعتقادات. إنه يسعى إلى عقل ما لم يعقل وينظر فيما لا ينبغي النظر فيه، بحيث يطول نظره إلى كل معرفة وكل فعل وكل قول. فلا يخرج رأي أو تدبير عن نطاقه ولا يعلو حكم على حكمه، أكان ذلك نصًّا أو معتقداً أم أمراً. نعم إنّ العقل قد يعترف بالصعوبات التي تعترضه ويقرّ بمحدوديته. ولكن ذلك ليس مدعاة إلى التسليم بأن ثمّة يقيناً يأتي من خارجه. وقد يفضي العقل إلى الماوراء، بل إنّ العقل الفلسفي لم ينشىء إلا كيانات ماورائية. ولكن للماوراء معنى مختلفاً في الفلسفة عنه في غير الفلسفة، أي في الديانات والاعتقادات. فالماوراء هو في النهاية محصلة العقل وخطابه. كذلك، فإن العقل الفلسفي يعيد النظر في مسلماته وينقض أقواله بل هو يحاكم نفسه. ولكنه لا يفعل ذلك باسم سلطة أخرى أو من أجل التسليم بأنّ ثمّة شيئاً لا يجوز الجدال فيه. وإنما من أجل أن يعرف ذاته. إنه ينتقد ويفحص بغية البحث عن إمكانات جديدة ومن أجل تذليل الصعوبات وحلّ الإشكالات، وغالباً ما يترتّب على النقد ابتداع أفق عقلي جديد وامتلاك سلاح فكري أكثر فاعلية وجدوى. أي أن النقد لا يكون سبيلاً إلى تراجع العقل أو تضييق حدود عمله أو إلغائه بقدر ما يروم توسيع حقل النظر وتنويع طرائق البحث. ومن أهم المجالات التي ينبغي أن ينفتح عليها العقل وينظر فيها مجال اللامعقول، أي الأسطوري والغيبي، أو المحرّم والمقدّس، وهي ميادين آثر العقل العربي أن لا يتطرّق إليها إلا مداورة والتفافاً أو آثر السكوت عنها. فليس المطلوب نفي الغيب كما هو شأن أصحاب العقل المغلق، ولا المطلوب النهي عن النظر كما هو موقف المتطرفين من أهل النقل. بل المطلوب الانفتاح عليه ومحاولة عقله.

وبالإجمال الفيلسوف هو من يطلب الأسس و«يعين وجهة جديدة في النظر». إنه من يستنبط مبادىء المعرفة ومن يؤسّس للفعل وللاجتماع في المدينة والدولة، إذن من يقول في الوجود قولاً مبتكراً. وهو فوق ذلك كله من «يقلق

بالأسئلة»، أي من يشكّ ويعترض ولا يعتبر أنّ ثمة جواباً جاهزاً عن «سؤال الأسئلة»، أي السؤال حول حقيقة الوجود: أصله وماهيته وحدوده ومعناه ومآله.

وهذا الضرب من التفكير المسمى «فلسفة» قد لا يكون موجوداً الآن، وقد لا يوجد مستقبلاً وقد لا يكون ضرورياً أو أبدياً. وقد يكون فيه «ضرر» على العقائد على اختلافها كتابية كانت أم غير كتابية، قديمة أم حديثة، كما وجد فيه البعض من عرب وغير عرب. أجل! قد تكون الفلسفة جنوناً أو زندقة أو ضلالاً وبطلاناً في نظر العقليات الإيمانية والنماذج العقائدية والإيديولوجية، أكانت دينية أم علمانية، علمية أم غير علمية، سماوية أم أرضية. ولكن ذلك لا يغيّر من الحقيقة شيئاً.

سقراط الحاضر أبداً

هل ثمّة مجال بعد للقول في سقراط؟(*) ألم ينفد الكلام عنه؟

وبالفعل، ما الذي لم يقل بعد عن سقراط، وما الجديد الذي يمكن قوله فيه، في فكره وحياته على السواء؟

لا شك في أن سقراط كان معلماً كبيراً من معلّمي الفكر. بل هو معلم أول. كيف لا وهو أول من طلب المعرفة بالحد والقياس كما قال عنه أرسطو. والحد والقياس مجالان من مجالات المنطق وضربان من ضروب العلم. ولولاه لما كان أفلاطون إذ هو صنيعته إلى حد كبير. والمعلم الكبير ليس هو الذي يعلمنا مرة واحدة وأخيرة بل الذي نتعلم منه باستمرار. فهو لا ينفكّ يثير المشكلات في وجه العقل ويفتح الآفاق أمام الذهن. والمعلم الكبير ليس هو من يقول كل شيء، بل من يترك دوماً فسحة للقول، أي لما يُقَلْ بَعْدُ. ولعلّه بسبب ذلك بالذات، أي لأنّه لا يقول كل شيء، يحضنا دوماً على التفكير ويجعل القول ممكناً. وباختصار فالمعلم الكبير هو الذي يتجدّد عند قراءته السؤال وينبجس من النظر في أقواله إمكان جديد للفكر. هذا هو شأن سقراط. وسقراط ما زال «اللغز المحير» كما يقول معظم الذين كتبوا عنه. وها إن كيسيديس يفتتح دراسته عن سقراط بالحديث عن اللغز الذي كانه سقراط، إنْ في فكره أو في حياته. في فكره، كيف لا وسقراط هو الذي قال: اعرف نفسك أولاً. فمعرفة الإنسان لذاته هي أصل المعرفة بل هي منتهى العلم وجوهر الحكمة. ولهذا لم يتوقّف سقراط طيلة حياته

(*) نطرح هذا التساؤل بمناسبة صدور كتاب جديد بالعربية عن سقراط عنوانه سقراط أيضاً ترجمه عن الفرنسية طلال السهيل ووضعه أصلاً بالروسية الباحث السوفياتي ثيوكاريس كيسيديس، وهو من أصل يوناني كما ينبىء به اسمه.

يُعلِّم ويتعلم. وهو الذي قال أيضاً: كل ما أعرفه أني بتُّ لا أعرف شيئاً. ولا عجب فالمفكِّر الكبير كلّما أمعن في البحث وتوغّل في التفكير لا يعود يقطع أو يقرّر، بل ينتهي به دوام الفكر والنظر إلى التساؤل، إلى رؤية الأشياء من جميع وجوهها. هكذا بدأ أفلاطون تقريرياً دوغمائياً وانتهى جدلياً معطلاً، إذا صحّ التعبير، لا يبت حكماً ولا يقطع برأي، وإنما يحاول جمع النقائض ولنقل بالأحرى استيعاب الأضداد. فللضد دفاعه وحججه في نص أفلاطون. وإذا كان هذا النص هو خطاب الوجود والهوية والوحدة والثبات والمثال، فإن أفلاطون هو أيضاً أقدر وأبلغ من احتجّ لمصلحة اللاوجود والمغايرة والكثرة والتغيّر والمحسوس. فالفكر انفتاح على كل حقيقة، وللضد حقيقته وقسطه من الوجود. من هنا فالمفكّر الحقيقي تقلقه الأسئلة وتؤرقه الحيرة ويتبدى له دوماً الوجه الملغز في الأشياء وينتصب في ذهنه وجه الإشكال في كل رأي يرى. وإذا كان المفكّر هو الذي ينكشف له أمر أو ينحل عنده مشكل فإنّ المفكر الحقيقي هو أيضاً من إذا حلّ لغزاً ذهب به فكره إلى لغز آخر، ومن إذا علم بشيء تكشف له بسببه الجهل بشيء آخر. هذا هو مغزى اعتراف سقراط بالجهل. فلم يكن ذلك مجرد تواضع من الفيلسوف، وإنما هو قول دالّ على ماهية الفكر بمعنى من المعاني. ولعلّ اعتراف سقراط بالجهل هو مثال للقول الذي يجعل كل قول آخر ممكناً. فهذا هو لغز سقراط من وجه. إنّه محنة المعنى.

ولكن لغز سقراط لا يستغلق في فكره وحسب، بل هو ما يستغلق في حياته أيضاً وخاصة. ولا عجب فقد كان سقراط فيلسوفاً حكيماً، بل كان مثال الرجل الحكيم ونموذجاً للإنسان الكامل. والحكمة ليست نظراً محضاً. وإنما هي علم وعمل. والكامل هو الذي يعلم بالعلم الحق من أجل العمل الحق، إذ العلم بلا عمل نقص كما وأن العمل بلا علم مستحيل. وسقراط علّم الناس بفكره وسلوكه، برأيه وموقفه. فقد كان حقاً الأمثولة والقدوة. ولنقل إنه كان ثمرة من ثمار تلك البداية العظيمة التي جسّدتها الأعجوبة الإغريقية. والكلام على الأعجوبة لا ينفد. ولا شك أن كتاب كيسيديس يمثّل محاولة جديدة لحلّ اللغز السقراطي. وإذا كانت أقوال سقراط كما رواها تلامذته أو من أتوا بعده تعلّمنا

وتحثّنا على التفكير، فإن حياته هي المعلم الأكبر لنا وإن شهادته هي اللغز الأعظم الذي ما فتئنا نحاول حلّه وفكّ رموزه.

فلماذا أذعن سقراط لحكم صدر عليه بالإعدام بالرغم من اعتقاده بأنه حكم جائر بحقه؟ ولماذا نفذ عقوبة الإعدام بملء اختياره مع أن بعض تلامذته الأوفياء قد هيّأوا له أسباب الفرار؟ لماذا آثر الرجل الموت برباطة جأش إن لم نقل ببرودة أعصاب؟ فما حقيقة ذلك وما دلالته ومغزاه؟

لا شك أنّ الأجوبة على هذه الأسئلة تختلف باختلاف دارسي سقراط وحلّالي لغزه. فقد تكون شهادة سقراط محض اختراع لكي تكتمل أسطورة البدء. قد تكون ضرورية لبداية العقل والفلسفة كما أن الله واجب بذاته لمن لا يرى عبثاً واتفاقاً في هذا العالم. وقد يرمز موته إلى قتل الأنا المتمرِّد داخل كل منّا. وقد تدلّ شهادته على الصراع الأبدي بين حق الفرد وحق الجماعة، أي بين المعنى والقوة، بين المعرفة والسلطة، بين الحق والحقيقة؛ وقد يكون سقراط آثر الرضوخ لنظام جائر على الفوضى والخروج على القوانين، لما يستتبع الخروج والتمرُّد على الظلم من ظلم. قد يكون آثر تحمّل الظلم على ممارسته كما يوحي بذلك أفلاطون في إحدى محاوراته: فإذا كان على المرء أن يختار بين أن يكون ظالماً أو مظلوماً فالمظلوم أفضل من الظالم أو أقل شقاء منه. ولكن أيّاً يكن التفسير فإن شهادة سقراط هي الوجه الآخر للأعجوبة. وشهادته هي شاهد على أنّ من يشهد بالحقيقة شهيد لا محالة. فأين المفرّ إذا كان ثمن الشهادة للحقيقة هو الاستشهاد. ولعلّ سقراط قد أدرك ذلك فآثر مواجهة الموت. فإنّه إذا لم يكن للحق أن يوجد ههنا كما يرى الصوفية فلمَ الفرار إلى مكان آخر، أو لنقل بالأحرى إذا كان الفيلسوف الباحث عن المطلق وبالمطلق وله هو أن يشهد على الحقيقة ولها في كل مكان وفي كل الأحوال، فلا نجاة له من مواجهة قدره لأن المرء أينما حلّ وجد ظلماً وجوراً وواجه المأزق ذاته أي وضع بين خيارين أحلاهما مرّ: حفظ حياته أو قول الحقيقة، وهو المأزق الذي وضع فيه سقراط. ولقد اختار هو الموت لأنه أقلّ شقاء في نظره من حياة يسكت فيها عن قول الحقيقة. هكذا اختار سقراط الموت لا الحياة للشهادة على الحقيقة لأنه أدرك أن الموت تمام الشهادة

ومنتهاها. فأطاق ما لم يطقه أحد أو ما لا يطيقه الأكثرون. وهذا وجه المعجزة. ولن تتكرّر شهادته. ذلك أن تاريخ الفلسفة والحقيقة لن يشهد سقراطاً آخر ربما باستثناء الحلاج أو غاليلو، منذ ارسطو الذي غادر أثينا لكي ينجو بنفسه إلى هايدغر الذي اتهم بتعامله مع النازية بل إلى خصومه الذين أدانوه وهم أبعد من أن يمثّلوا دور سقراط أو أن يبلغوا النموذج السقراطي. فشهادة سقراط هي سرٌّ من أسرار البداية التي ما فتىء الفكر يستعيدها ويتأوّلها. ولذا، فسقراط لا يغيب إلاّ ليحضر مجدّداً وبقوة. فهو الحاضر أبداً. وكذا شأن البدايات العظيمة.

هايدغر يُحاكم في قبره!

من الملاحظ أنّ أمهات النصوص والأعمال الفكرية تفسَّر تفسيرات مختلفة، وتقرأ قراءات متعارضة. هذا شأن الفلسفات الكبرى، تماماً كالأديان، قد تفسر على هذا النحو أو ذاك، وتؤول في هذا المنحى أو ذاك، وتُسخر لهذا النظام السياسي أو ذاك، وتصنّف في هذا المعسكر أو ذاك. ولربّما اختلفت التأويلات باختلاف المصالح والأهواء، بل باختلاف النزوات والأزياء.

هكذا خضعت الفلسفات المعروفة للتأويلات المتعارضة وكانت دوماً هدفاً لاستثمارات سياسية تختلف باختلاف السياسات والإيديولوجيات. فلطالما اختزلت الفلسفة الأفلاطونية إلى مجرّد فكر مثالي ومذهب طوباوي. وقد نظر إليها بعضهم كإيديولوجية للنخبة الأريستوقراطية وكمذهب معادٍ للتطوّر والديموقراطية. في حين رأى فيها البعض الآخر أول محاولة في التاريخ تؤسس للدولة في العقل وتنظّر للعدالة في المدينة وتتحدث عن اشتراكية الأموال والنساء وشيوعية المجتمع. هكذا قد تفسّر فلسفة أفلاطون يميناً أو يساراً ويمكن أن تفهم في اتجاه مثالي أو في اتجاه واقعي. وقد نقرأ فيها حقائق متضادة تضاد الوحدة والانقسام، والهوية والمغايرة، والوجود والعدم، والثبات والتغيّر، والمحسوس والمعقول. فهي فلسفة متعدِّدة الجوانب مختلفة الوجوه متعارضة الاتجاهات، ولا يمكن حصرها في اتجاه وحيد الجانب ولا يمكن لتفسير معينٍ أن يستنفد حقيقتها. إنّها الأصل، ولذا، فهي أكثر الفلسفات احتمالاً للتفسير والتأويل. وهي بوصفها الأصل أثارت معظم القضايا وتناولت مختلف الموضوعات على نحوٍ عجيب. فلا عجب أن يرى فيها البعض أصل كل المذاهب الفلسفية ومنهل كلّ التيارات الفكرية.

وانتقالاً إلى أرسطو نجد أن فلسفته يمكن أن تقرأ هي قراءات متباينة متعارضة. فلقد وجد فيها بعضهم نقيضاً للأفلاطونية ورأى فيها البعض شكلاً

متطوّراً من أشكال الأفلاطونية. كذلك رأى إليها بعض العرب زندقة وهرطقة، في حين وجد فيها عرب آخرون العلم الذي لا يستغنى عنه والمنهج إلى اليقين والأداة الضرورية لتحديث أساليب النظر وإحكام مناهج التحقيق. ولما بدأت تباشير النهضة في سماء أوروبا سعى الغربيون أوّل ما سعوا على يد ديكارت إلى التحرّر من جبروت أرسطو الفكري ومن سلطانه المنطقي واعتبروا أن لا نهضة للفكر إلاّ بالبحث عن طرق جديدة لقيادة العقل بعيداً عن منطق أرسطو وأساليب المدرسيين. وإذا كان ديكارت قد اعتُبر رائد الفكر الحديث ونظر إلى فلسفته بوصفها تشريعاً للعقل الحديث، فإنّ هذه الفلسفة تجد اليوم من يؤوِّلها تأويلاً آخر يكشف عن جوانبها اللامعقولة المتوارية وراء العقل. وها هو هيغل يخضع للتأويلات المتضاربة. فقد أوّلت فلسفته يساراً بوصفها الفكر الذي انفتح على التاريخ ونظّر له وسعى إلى عقله وعقلنته. ولكنها أوّلت أيضاً في الاتجاه المضاد ففهمت بوصفها تبريراً لواقع معيّن ولوضع خاص بل لدولة مخصوصة، فصنّفها البعض على يمين فلسفة ماركس. ولم تنج الماركسية بدورها من لعبة التصنيف التي برعت فيها. فهي وإن اعتبرت طويلاً أصل التيارات اليسارية ومنهل الإيديولوجيات التحررية فإنها تؤوّل اليوم يميناً لا يساراً وتؤوّل في نظر الكثيرين رجعية لا تقدُّماً، جموداً لا تجديداً. ولعلّ فلسفة نيتشه تشكّل في هذا الصدد نموذجاً للتأويلات المتناقضة وللاستغلال السياسي والإيديولوجي. فقد رأى بعضهم إلى النازية نتيجة عملية وسياسية لفكر نيتشه وثمرة سيئة من ثمار فلسفته. ورأى آخرون إلى هذه الفلسفة مصدر العدمية ومظهر الجنون والعبث الذي مهّد لظهور مقولة موت الإنسان. في حين رأى آخرون إلى هذه الفلسفة نفسها بوصفها فلسفة بامتياز للإنسان لكونها أكّدت تجاوز الإنسان لذاته وتفوّقه عليها.

هكذا لا قراءة واحدة لفلسفة من الفلسفات، بل كل فلسفة احتمال لا يتوقّف للتأويل. ومن هنا يمكن أن تُعطى للفيلسوف أكثر من هوية فكرية وسياسية. ولا شك أنّ الهويات تختلف باختلاف المفسِّرين والقرّاء. فكل قارىء يصطنع لمقروئه هوية ما قد تكون صورة عنه هو بمعنى من المعاني.

نقول ذلك إذ تطالعنا اليوم أنباء المحاولات الجديدة لإدانة أحد أبرز مفكّري

القرن العشرين. والمتّهم هو الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الذي مات منذ عشر ونيف. أمّا موضوع التهمة فهو علاقته بالحزب النازي في زمن هتلر والرايخ، تلك العلاقة الملتبسة التي لم يحسم أمرها الفيلسوف ولم يقل قوله الفصل فيها، فأدانها وكأنه لم يدنها واعترف بخطأه وكأنه لم يعترف. إذن إن هايدغر هو الآن موضوع جدل مثير بين عدد من مفكّري أوروبا وفي فرنسا خاصة. ولا عجب فباريس كانت دوماً منبراً حرًّا للرأي مفتوحاً تطرح فيه كل المسائل وكل القضايا والفضائح. والعقل الفرنسي يهوى على ما يبدو الإثارة والفضيحة ويفتتن بالتجديد والتغيير، سواء اختصّ الأمر بالأزياء أم بالأفكار. فللفكر أزياؤه أيضاً. إنه يتأثّر بالموضة. فالضجة الكبرى حول نازية هايدغر إنما تثار الآن في فرنسا أكثر من غيرها وقبل سواها مع أنّ هذا الفيلسوف كانت له الصدارة في نظر المفكّرين الفرنسيين لعقود خلت وكان تأثيره عظيماً في الفكر. ولربّما اشتدّت الحملة عليه بقدر أثره الكبير وسلطانه القوي على العقول. ولا يقتصر النقاش على سلوك هايدغر وتعامله مع الحزب النازي وإنما يتعدّى ذلك إلى فلسفته ذاتها. ثمّة من راح يتحدّث عن المضامين النازية لهذه الفلسفة. وهذا ما فعله بالضبط الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا. ودريدا اعتُبر من تلامذة هايدغر الأوفياء ومن الذين تأثّروا بفكره غاية التأثّر إلى حدّ جعله خصومه يعيبون عليه تقليده لأستاذه وينكرون كل أصالة في نتاجه. فلم ينجُ دريدا على ما يبدو من التأثر بالموضة. فكتب كتاباً في هذا الشأن حاول أن يقول فيه كلمته في غمرة الكلام الكثير. وإذا كان دريدا يختلف حقًّا من حيث تناوله بالنقد لفكر هايدغر عن نقاده الآخرين وخاصة عن الذين يحملون بعنف على الفيلسوف الألماني ويدينونه مجدّداً، فإنه انخرط شاء ذلك أم لم يشأ في الهجمة التي لا تعرى من شبهة على أستاذه بتنقيبه عمّا سماه الطور النازي في فكر هايدغر.

هكذا تخضع فلسفة هايدغر لتأويلات متضاربة كسائر الفلسفات. إنها تؤوّل الآن بوصفها نظّرت للنازية أو تأثّرت بها أو برّرتها أو سكتت عنها. في حين أنّ هذه الفلسفة ألهمت هي نفسها من قبل وعلى امتداد عقدين أو ثلاثة فلاسفة الحداثة بل حداثة الحداثة وفي فرنسا بالذات. فهي فتحت أفقاً جديداً للفكر أمام الذين

طرحوا قضية الاختلاف أو ناضلوا من أجلها. والحقّ أن فلسفة هايدغر هي من الفلسفات التي جعلت القول في حق الاختلاف أمراً ممكناً. فما فهم هايدغر الهوية تطابقاً أو تكراراً وتماثلاً بل فهمها اختلافاً يخترق الذات وتعارضاً يقوم في صميم الكينونة. والنظر إلى الهوية بالمنظار الأول قد يؤول إلى النقاء والعنصرية أو الفاشية. بينما النظر إلى الهوية بوصفها اختلاف الشيء عن ذاته وتعارضه معها، إنما يؤول صوب الانفتاح على الآخر وقبوله والاعتراف بحقيقته وحقّه.

فإذا كان ذلك كذلك فكيف يصحّ الحديث عن المضمون النازي في فلسفة هايدغر؟

هذا هو مأزق الذين يختزلون فلسفة من الفلسفات إلى مجرّد موقف سياسي ولا يرون فيها إلا ترجمة لما هو راهن. وهؤلاء يقرأون في الفلسفة كلّ شيء إلاّ ما يمتّ إلى الفلسفة بصلة. ذلك أن الفلسفة هي حقل للتفكير ومنهج للتحقيق وطريقة للكشف. ليست هي مجرّد موضة ولا هي تعكس على نحو مباشر المواقف السياسية والهموم الإيديولوجية ولا هي مجرد أداة توضع لخدمة أغراض آنية أو مصالح راهنة. وهذا ما أوضحه هايدغر نفسه في المدخل إلى الماورائيات، حيث أكّد أن الفلسفة هي في جوهرها «غير آنية ولا مباشرة»، لأنها لو لم تكن كذلك لآلت إلى مجرد «موضة» ولانحرفت عن معناها أو أسيء استخدامها ولأصبحت تالياً غير جديرة البتة بأن تسمّى فلسفة حقيقية. وكأن هايدغر كان يعني بكلامه الذين أساؤوا أو سيسيئون استخدام فلسفته بالربط بينها وبين الممارسات السياسية والإيديولوجيات الحزبية. وهذا ما يفعله الآن الذين فتحوا ملف هايدغر النازي وراحوا يربطون بين فكره وبين ممارسات الحزب النازي ويتحدّثون عن الوجه النازي في فلسفته. ها هي إذن فلسفة هايدغر تخضع للموضة وكأنه كان يتوقع ذلك، فتنحرف عن معناها ويساء فهمها على أيدي مفكرين أو مثقفين تحركهم دوافع قد تكون سليمة لدى البعض وقد تكون مشبوهة لدى البعض الآخر.

وفي الحقيقة لو كان علينا أن نفهم فلسفة كل فيلسوف على هذا النحو، فنبحث عن الصلة المباشرة بينها وبين سياسات الدول وممارسات السلاطين لكان علينا أن نحكم بالإعدام غيباً على طائفة من المفكّرين والفلاسفة الكبار عاشوا في

كنف حكّام بلغ بهم بطشهم وطغيانهم وحبهم الوحشي للسلطة حد قتل أبنائهم أو سمل عيونهم، ومع ذلك سكتوا عنهم وتعاملوا معهم. لو كان علينا أن نعيد النظر في فكر العالم وفلسفة الفيلسوف تبعاً لموقفه السياسي أو منصبه الإداري لوجب علينا الآن أن نتقب مثلاً عن «هولاكية» ذلك المفكر الذي استوزره هولاكو ونعني به الفيلسوف والعالم الكبير والشارح الأكبر لفلسفة ابن سينا نصير الدين الطوسي. هذا هو حقاً مأزق النظر إلى الفلسفة بوصفها سياسة أو إيديولوجية أو موضة رائجة أو زيًّا دارجاً. قد ينظر إلى الفلسفة كذلك ولكن لا يبقى عندئذٍ من الفلسفة سوى لفظ خاوٍ من كل معنى.

لا يعني ذلك بالطبع تبرير مسلك هايدغر أو كل مسلك يسلكه مفكّر أو فيلسوف. ولا يعني أيضاً أن لا علاقة البتّة بين فكر الفيلسوف وبين مواقفه السياسية وخياراته الحزبية وممارساته اليومية. بل على الضدّ من ذلك يطلب من الفيلسوف قبل غيره التطابق بين الرأي والفعل والانسجام بين النظر والعمل. فإنّ الفيلسوف هو في الأصل من يقدم الأمثولة بفكره وسلوكه في آنٍ كما جسّد ذلك سقراط على نحوٍ نموذجيّ. ذلك أن الفيلسوف هو الشاهد الأكبر على الحقيقة. وهو يشهد لها في كل مكان بقدر ما يبحث في المطلق وعن المطلق.

ولكن، عجباً من مقالات الذين يدينون نازية هايدغر. فأين هم من شهود الحقيقة؟ لماذا يرون الحقيقة في مكان ويتعامون عنها في مكان آخر؟ فهل الحقيقة في نظرهم في أوروبا وحدها دون سواها؟ إننا نثير هذه التساؤلات لأننا نرى الذين ينبرون لإدانة هايدغر غير مبالين بما يجري خارج عالمهم الثقافي والحضاري من أشكال الفاشية الجديدة ومن ألوان العنصرية المتجدِّدة. فإذا كان المطلوب من الفيلسوف أن يكون شاهداً على الحقيقة دونما نظر إلى خطوط الطول والعرض وفواصل العرق واللون والدين واللغة والثقافة، فليشهد هؤلاء الذين ينبشون هايدغر من قبره لمحاكمته على تعامله مع النازية أو على عدم إدانته لها بصورة صريحة، فليشهدوا للحقيقة حيثما كان وليقدموا إذن على إدانة ما أدين هايدغر لمثله. فالنازية والعنصرية تتناسلان في غير مكان. وأمّا إذا كان الفيلسوف، مطلق فيلسوف، لا يعرى من صلة النسب إلى قوم والانتماء إلى موطن،

فليعذر إذن هايدغر على موقفه أو الأحرى على صمته. ذلك أن المآل الأقصى للنزعة الوطنية هو تعصُّب أحدنا لقومه ضد الأقوام الأخرى وانغلاقه على الذات في مواجهة الغير وإقامته في هوية صافية لا تجد ترجمتها إلاّ ميولاً عنصرية ومنازع فاشية. هذا إلى أن ما كان يستأثر باهتمام فيلسوف كهايدغر لا يرى إلى الفلسفة مهمة يومية وآنية هو الكشف عن أسس الموجود والبحث في كيفية حصول الشيء والتفكير فيما لم يفكَّر فيه الفكر بعد أو فيما كان غير ممكن التفكير فيه. وفيما يختصّ بالنازية فإن هايدغر فكر فعلاً فيما لم يفكَّر فيه، فنظر في المصير الغربي برمته من مبتداه عند اليونان إلى النهايات التي شهد فصولها هايدغر نفسه، وبحث على نحو جذري في أزمة الاجتماع الغربي وفي أمراض المدنية الأوروبية التي لا تمثّل النازية أو الفاشية سوى أعراض لها. والحديث عن البُعد النازي في فكر هايدغر هو اختزال للمسألة بل هو تسديد خاطىء يقع خارج مرمى الفلسفة. وكان أولى بالذين أدانوه أن يقرأوا جيداً فلسفته فيدركوا ما الذي جعل ويجعل النازية ومشتقاتها أو شقيقاتها أمراً ممكناً. فلعلّهم يعرفون بذلك أنفسهم على نحو أفضل ويستجيبون لنصيحة سقراط الذي كان الشاهد الأكبر على الحقيقة ولم يكنه هايدغر. فلربّما اختلف في نظر هايدغر معنى الشهادة في البداية عن معناها في النهاية. وإذا كان من المهم أن يشهد الفيلسوف ضد النازية فلا يسكت عنها فكيف بتأييدها، فإن الأهمّ عنده كان الشهادة على عصر بدأ يشهد انحطاطه، أي التفكير فيما آلت إليه الحضارة الغربية ورصد مظاهر البربرية المعاصرة. فذلك هو عنده أهم من أن يدين الواحد الفاشية وهو يبطنها أو يستنكر العنصرية وهو جاهل بها. ولعلّ هايدغر يسخر في قبره من الذين يتّهمونه وقد ظنّوا أنهم براء من التهمة التي وُجِّهت إليه. فمن يعرى من فاشيته أو من عنصريته؟ ولعلّ بعض الذين يثيرون مجدداً قضية هايدغر في أوروبا يتستّرون على ميولهم الفاشية ومنازعهم العنصرية. إنّهم بإدانتهم هايدغر يحاولون إخفاء فاشيتهم ويخفون بكلامهم تستّرهم على عنصريتهم أو على تأييدهم العنصرية في أمكنة أخرى من العالم، أفليس الأولى إذن أن يكفّ عن الإدانة أولئك الذين يشهدون للحقيقة في مكان ويسكتون أو يشهدون ضدّها في مكان آخر؟

قراءة في
سيرورة الفلسفة

قِوامنا أن نوجد من أجلِ موجود ما يجعلنا نستبعد الوجود ونبتعد عنه. وما يوجد به وله بعضنا يختلف عمّا يوجد به وله بعضُنا الآخر. فمن الناس من يتوجّه إلى الغائب ويقيم في الأصلِ ويحيا بالرمز، ومنهم من يتوجّه إلى الشاهد ويقيم في الواقع ويحيا في العصر؛ منّا مَن يستغرقه الوجود بالنص وله، ومنا من يستغرقه الوجود بالعقل وله. وكلّ موجودٍ يستغرق الوجود، هو نسيانٌ للوجود مآله ضعفٌ وتقهقر وسقوط. ولهذا فقدرنا أن نفنى عن شيء نوجد له كي نوجد من أجل شيء آخر، بل خيارنا الوحيد أن نفنى عمّا نحن فيه كي نستعيد الوجود المنفي أو المنسي، ونحضر حضورنا القويّ الفاعل في الـ هنا والآن. هذه هي المفارقة الكبرى التي تخترق كينونتنا، أن نختلف عمّا نكونه باستمرار، أن نغيب حيث نحضر، ونفنى كي نبقى.

وبوسعنا أن نقرأ، انطلاقاً من هذه المقولة/المفارقة، سيرورة الحضارات وفتوحات الفكر، سيّما افتتاح الفلسفة وإبداعاتها. ولنتأمل، بهذا الخصوص، التجارب الحضارية التي صنعها تباعاً الإغريق والعرب والغرب، وصنعت لكل منهم حداثته. فإن كلّ واحدة من هذه التجارب الثلاث تشكّل نمطاً من أنماط تحقق الوجود، ونموذجاً ثقافياً كان له طابعه الكوني وأثره في العالم أجمع.

الوجود للعقل

لنبدأ من البداية، أي من الوجودالإغريقي، فإنّ هذا الوجود الذي كان في مبتداه وجوداً ميثولوجياً، أي إقامة في الأسطورة وقياماً مع الآلهة أو لها، قد غدا مع الحدث الفلسفي وجوداً بالعقل وله، كما تجسّد ذلك في بناء عقلانية جديدة،

عنت فيما عنته انتظام خطابٍ للعقل البرهاني وافتتاح ساحة للفكر النظري، وكان من ثمارها استنباط لمقولات الوجود وأنحائه وتحليل لمبادىء الفكر وقواعده.

والحدث الفلسفي، شأنه شأن أي حدث ضخم، قد شكّل اختلافاً وحمل جدةً وأنتج حداثةً وأوقع حقيقةً بل حقاً، وبهذا المعنى كل حدث يمثّل قطيعةً أو طفرة، أيًّا كان ارتباطه بما سبقه من حوادث أو حادثات. صحيح أنّ الحداثة ليست وجوداً من عدم، ولا هي كينونة تحدث من لا شيء، بل إن لها موادّها وعناصرها، ولها مقدّماتها وإرهاصاتها. ولكن لها في الوقت نفسه واقعيتها وراهنيتها. ذلك أن كل حدث يحدث، ينفرد بكينونته ويزمن وقوعه. من هنا لا ينبغي نفي حدثية ما يحدث لمن شاء تفسير الحدث بالبحث عن أصوله. فإن للبحث عن أصلٍ لكل افتتاح أو جدّة أو تطوّر مخاطر تكمن في الميل إلى سلخ الحدث عن حدوثه وتجريد الواقعة من وقوعها.

وما حدث لدى الإغريق يومئذ، هو إبداع حقيقي كان لهم به وجود في الزمان وفي المكان لم يكن من قبل. إنه تحقّق للذات اليونانية تجلّى في قيام المدينة/ الدولة، وابتكار الديموقراطية، وولادة الفلسفة، واعتبار الفكر أعلى أشكال ممارسة الذات. ما حدث ليس سوى الحداثة التي حضر بها الإغريق على مسرح العالم، والبداية العظيمة التي ما نزال حتى اليوم نسترجعها ونحاول تفسيرها. إنها الظاهرة «الأعجوبة» كما وصفت. ومعنى كونها أعجوبة أنها تستعصي على التعريف وتفلت من قبضة المفهوم، فلا يمكن للمنطق أن يحدها أو يختزلها. هكذا فهي أعجوبة أو معجزة، بقدر ما نعجز عن تعيين أسبابها وحصر وجوهها واكتناه ماهيتها. من هنا فنحن لا ننفكّ نستعيدها ونُعيد قراءتها وتأويلها. وقد نقرأ الواقع، واقعنا الراهن، عندما نحاول قراءتها وتفسيرها، تماماً كما أن تغيير رؤيتنا للعالم والأشياء تحملنا على قراءتها قراءة جديدة مغايرة. وعلى الأقل فإنه لا غنى لمشتغل بالفلسفة عن العودة إلى البداية الإغريقية بوصفها افتتاحاً وتأسيساً في مجال من مجالات الفكر والثقافة. وبهذا المعنى، وحده، نستطيع القول بأن الفلسفة تتكلم اللغة اليونانية.

ولا يعني ذلك البتّة نفي ما أنجز قبل اليونان القدماء من المعارف والأفكار.

لأنه ما دام ثمّة عقل وفكر، ثمّة أيضاً معرفة وعلم. وثمّة معقولية وعقلانية. وإنكار ذلك هو تعامٍ عن الواقع ونفيٌ للحقائق. إلاّ أن أشكال العقلانية تختلف وتتعارض، فلا ينبغي، بالمقابل، نفي العقلانية الفلسفية بوصفها إنجازاً يونانياً وبداية جديدة. وأما البحث عن أصل لهذه البداية، وعن أصل للأصل، فهو عمل لا طائل من ورائه، إلاّ إذا كان يهدف إلى تسليط الضوء على البداية نفسها.

غير أن العقلانية الفلسفية التي شهدت ذروتها مع صياغة أرسطو للمنطق، كانت في الوقت نفسه إيذاناً بالركود والتراجع. وذلك بقدر ما عنت احتواء المقولة للكائن، والتئام الماهية ضد الواقع، واختزال القياسات الذهنية للموجودات العينية. فضلاً عن وجوه للنفي أخرى، تمثّلت في احتقار العمل اليدوي، والتعامل مع القائمين بالإنتاج المادي بوصفهم عبيداً، ونفي ما هو غير يوناني إلى دائرة البربرية والتوحُّش. وكلّ ذلك غيابٌ عن الوجود ونفاد للإبداع، كان من أسباب انهيار المدنيّة اليونانية. من هنا آل الفكر اليوناني في طوره الأخير إلى الشك وتعليق الحكم مقابل الصرامة المنطقية التي اتصف بها خطاب المعلّم الأول، وطغت على هذا الفكر النزعة الأخلاقية مقابل المنزع الجمالي الفني الذي تميّز به عصر الازدهار. حتى إذا ما انتهينا إلى أفلوطين أخذ البحث الفلسفي منحى في المعالجة كان يعتبره أفلاطون من اختصاص الخرافة. وعندها رفعت المبادىء التي تشرح وتفسّر إلى مصاف الآلهة، وانقلب الجدل العقلي إلى عرض أسطوري، وصار التأمّل الفلسفي فيضاً وعلماً لدنياً. وبالإجمال لقد استحال البحث الأنطولوجي، أي البحث في الوجود، بحثاً «أونولوجياً»، أي بحثاً عن شيء يتعدّى الكائن ويفارقه ويسمو عليه، هو «الواحد» الذي عنه يصدر كل شيء، بما في ذلك الوجود والعقل. ومعنى ذلك أن «الواحد» هو عارٍ عن الوجود وعن العقل والعلم. فما لا يتّصف بالوجود لا يمكن أن يعقل كما لا يمكن أن يُعقل. وهكذا استعاد الفكر اليوناني طوره الأسطوري، وانفتح على اللامعقول في محاولته تفسير الكائن والمعرفة تفسيراً عرفانياً من خلال مبدأ الفيض والإشراق. ولم يكن له مناص من بلوغ هذه النتيجة. ذلك أن كل تعليل للوجود والعقل لا يكون إلاّ بما يغايرهما. غير أن فلسفة أفلوطين قد مارست نفياً جديداً

للوجود فيما هي تحاول استعادته وتعليله. ولا عجب فدرك الوجود لا ينفك عن مفارقة مفادها أننا ننسى الوجود في مورد العلم به. ذلك أن كل علم بالوجود هو نسبته إلى غيره واستنباطه من مبدأ غيبي مفارق. ولهذا فنحن لا نوجد حيث نفكر. ولنقل بالأحرى إننا نفكّر دوماً حيث لا نوجد.

وخلاصة القول إن الإغريقي آل إلى غياب ونفي بقدر ما استهلكته الإقامة في ملكوت الفكر، فغاب عن الوجود ونفى العقل نفسه. وكان أن توقف الفكر الفلسفي عن الإبداع بعد أفلوطين، واقتصر الأمر على حفظ الموروث وعلى شرحه وترجمته بانتظار حدث جديد.

الوجود للنص

أتى الحدث هذه المرة من جهة العرب، فكان شكلاً جديداً من أشكال الحداثة وإبداعاً لوجود مغاير ابتدأ مع الإسلام. هذا الوجود هو في الحقيقة توجّه إلى الغيب وجهاد في الله وله وقيام بالرمز وسفر مجازي وإقامة في اللغة والنص. إنه خلق جديد ونبأ عظيم تمثّل في الحدث القرآني الذي أحدث انبجاسُه تأسيس ملّة وشريعة، وتشكيل خطاب وُصف بأنه «إعجاز» لغوي بياني جمالي. هذه هي الحداثة التي بها حضر العرب والمسلمون على مسرح العالم، وبها كان انتشارهم وإشعاعهم. إنها الظاهرة «المعجزة» التي ما زال العقل الإسلامي يستعيدها بوصفها الأصل والنموذج. وإذا كان الحدث الفلسفي قد شكّل أعجوبة، فإن الحدث القرآني قد شكّل، هو الآخر، معجزة بالمعنى ذاته، أي نسبة إلى العجز عن استقصاء معانيه وحصر وجوهه وأبعاده. فهو كلام لا متنهى لفهمه، ونص لا يمكن لأي تفسير أن يستنفده أو يُغلقه. ولهذا فقد تمحور الفكر الإسلامي حول هذا النصّ يستعيده ويقرأه، بشرحه وتفسيره، أو بتأويله والاستنباط منه. وكان يقرأه كل مرة قراءة جديدة مغايرة.

ولا يعني ذلك أن العقل كان غائباً هنا بالكلية. بل الأمر على العكس، فقد كان له دوره الخلّاق وكانت له أسفاره الفكرية وجولاته العلمية والمعرفية. ولكن العقل الإسلامي مارس نشاطه وحقّق فتوحاته بالرجوع إلى النص وانطلاقاً منه وضمن فضائه الدلالي، خاصة وأن النص القرآني، بما له من بنية مجازية رمزية،

هو نصٌ متّسع متنوع مكثّف، تختلف وجوهه وأبعاده، وتتعدّد طبقاته وسياقاته. وبقدر ما كان هذا النص والنصوص التي جعلته مدار الكلام تمارس سلطة على العقل، كان هذا الأخير يشحذ أدواته ويستنفر إمكاناته، فيغوص على النص وينقّب فيه ويستنطقه عمّا لم ينطق به ظاهره، مخترقاً طبقاته، متسلّلاً من بين فراغاته، مؤوّلاً معانيه باستمرار، بحيث إذا استهلكه معنى اجترح آخر، وإذا استنفد البحث في مجال افتتح مجالاً جديداً، مستفيداً بذلك من العقلانية الفلسفية والمنطقية في بناء عقلانيته الخاصة على اختلاف أشكالها وصيغها. ولهذا فإن الآية كانت تنقلب أحياناً، فيرتد العقل على النص محاولاً استثماره وإخضاعه لاستراتيجيته. وإذا كان هذا شأن العقل الإسلامي في الفقه والتفسير والكلام، فإن العقل الفلسفي كان له شأن آخر. ذلك أن هذا العقل لم يتّخذ من النص القرآني منطلقاً له. لم يكن النص بالنسبة إليه الأصل الذي يبني عليه ولا المرجع المعرفي الذي يرجع إليه. وإنما كان يرجع إلى الأصل اليوناني بنوع خاص، فيستعيده شارحاً ومفسّراً أو مدقّقاً ومصوباً كما هو شأن ابن رشد خاصة والفارابي إلى حدّ، أو أنه كان ينطلق من هذا الأصل للقيام باستقصاءات حرّة كما فعل ابن سينا. هذا فضلاً عن مفكّرين خاضوا البحث ومارسوا التأمّل بالانفتاح على جميع الأصول كالسهروردي وابن عربي وصدر الدين الشيرازي.

وهكذا كان العقل الإسلامي، في طور ازدهاره، يتردد بين النص والبحث، بين الأصل والفرع، بين الغائب والشاهد، كما كان يتردّد، على صعيد آخر، بين المنطق والتجربة، بين الفكر والواقع، بين الداخل والخارج، ولنقل إنه كان يتذبذب بين فنائه وبقائه. فكان يرجع إلى النص كي يُعمل فيه منطقه ويتماهى مع الواقع في سيرورة تحقيقه وتحققه. وبذلك كان العقل ينتج الحقيقة بإعادة إنتاجه للنص وللواقع معاً وعلى نحو متبادل. وقد تواصلت هذه السيرورة المنتجة إلى أن آل الأمر في المنتهى إلى الفناء عن الواقع والإقامة بالكلية في النص وفي الأصل، بعد أن خَبَت شعلة الإلهام وتعطّل المحرك الأصلي واستفرغ الجهد واستنفد المعنى. فتوقفت المجاهدة، وأغلقت أبواب الاجتهاد، وحلّت الأصول المقررة واليقينيات المطلقة محل البحث والاستقصاء، وصودر العقل من قبل

حرّاس العقيدة والسلطة. وعندها صار كل واحد يقيم في نصّه الخاص منغلقاً على رأيه وتفسيره، حتى بات الفكر عبارة عن سلسلة لا تنتهي من عمليات التنصيص على المراد، بدءاً من النص القرآني وانتهاء بآخر نص أو كلام قيل حوله. والإقامة في النص تعني نفياً مثلث الوجوه: فهي أولاً نفي للعقل بما هي تغليب للنص والأمر على البحث والنظر. وهي ثانياً نفي للأصل ذاته، لأن النص الشارح يصبح بديلاً عن النص المشروح وحاكماً عليه. وهي أخيراً نفي للنصوص المغايرة، أي لتفاسير الفرق الأخرى وتأويلاتها، لأنّ كل فريق يعتقد بأن تفسيره، وحده، هو الصحيح من بين سائر التفاسير. يضاف إلى ذلك وجوه النفي الأخرى وأبرزها: نفي كل من هو خارج دار الإسلام بوصفه ينتمي إلى دائرة الكفر والضلالة، تنابذ العصبيات القومية والعرقية، استغراق في الترف تجسد في غياب التراكم وتبديد الثروة والقوة.

وكان أن توقف الفكر الإسلامي عن تجديد ذاته ومواصلة مغامراته الخلاّقة، بعد أن صار يقوم على تسويغ الشاهد بالغائب، والبحث عن أصل لكل فرع، وقياس كل جديد على مثال قديم؛ وكان من قبل يستدلّ بالشاهد على الغائب، ويقيس الأصل على ما ليس بأصل، ويقرأ القديم من خلال الجديد الحادث. وتوقفت كذلك الذات الإسلامية عن صنع نفسها بالعمل عليها والتأثير فيها، بعد أن فقدت القدرة على التقدير والتوقع. لقد فقدت القدرة على الفعل والتأثير بعد أن أصبحت عاجزة عن قراءة الأحداث والتعامل معها. والإنسان إنما يصنع نفسه ويبدع عالمه بفهمه للظواهر ومشاركته في صنع الأحداث وخلق الوقائع. وهكذا تقوقع الإنسان العربي والمسلم على الذات مؤمناً باصطفائه معظماً نفسه. وأمحت صورته خلف صورة الأصل. وفقد حداثته وحضوره بإنكار الحقائق والتعامي عما يحدث، والعجز عن استخدام العقل وفقدان القدرة على الخلق. فدخل عندها في عصر السبات إلى أن فاجأه الحدثُ الغربي وأيقظته صدمة الحضارة الحديثة. فالحداثة هي جهد يمارسه الفكر على نفسه لا يتوقف، وبناء متواصل للذات في علاقتها بذاتها، وانفتاح أقصى على الكون، وخلق مستمر للعالم. وبالخلق المستمر تتجلّى القوة بمختلف وجوهها، بما هي امتلاك للمعرفة والسلطة، وسوسٌ للنفس في أهوائها ومتعها، وبما هي فن صُنع الذات وإبداعها

باستشراف أفق أنطولوجي يقرأ من خلاله الإنسان ما يجدر أن يوجد به وله.
وهذا الكلام على الحداثة والخلق المستمر ينقلنا إلى الكلام على الغرب الذي نحيا الآن في فضاء حداثته ونتعم بثمراتها، كما نعاني من مساوئها وكوارثها.

نقد النقد

يمكن القول إن أول ظهور للغرب الحديث كان فناء الإنسان عن الوجود لله وللكنيسة والنص المقدس، كي يوجد بالعقل ويحضر في هذا العالم، فينطق عن نفسه وهواه ويحيا ويكدح لذاته. والحقّ أن الحضور الغربي قد افتتح باسم الإنسان وعلى انسحاب الآلهة. وكان توجّهاً إلى العالم لغزوه والإستيلاء عليه سياسياً واقتصادياً، كما كان توجهاً إلى الطبيعة للعمل على مسح الكائنات والأشياء وإدراجها في أنساق علمية بهدف التصرف بها وتسخيرها. وقد اتّسم هذا الحضور بسمة غالبة تميزت بها الثقافة الغربية، هي القدرة على ممارسة الفكر وإبداع الذات وخلق العالم خلقاً يختلف ويتجدّد على الدوام.

لقد تمتّع الفكر الغربي فعلاً، ومنذ البداية، بقدرته على تجديد نفسه باستمرار، سواء بتغيير مناهجه وتحديث أدواته، أو بافتتاح مجالات جديدة للبحث، أو بتجديد رؤى المعرفة وآفاق المعنى والحقيقة على نحو متواصل، وهي خاصية أكسبته، وما تزال، فعالية لا سابق لها على السير والتحليل وعلى التفسير والتنظيم، وشكّلت دليلاً على حيويته وخصوبته. وقد اتّخذ التجديد دوماً شكل النقد، نقد العقل لذاته بالعودة عن أخطائه وفحص مسلماته ومحاكمة ادعاءاته والتشكيك ببداهاته وتحليل آلياته وتفكيك بنياته... ولهذا لم ينغلق الغربي على عقلانية معينة ولم يتمسّك بنظام معرفي مخصوص ولم يتوقّف عند تجربة بعينها. بل هو لا ينفكّ عن إبداع ذاته وتحديث ثقافته، وبقدر ما تكشف له تجربته المستمرة في البحث والتأمّل أن العقل يتوهّم ويشبّه فيما هو يجرّد ويدرك، ويحجُب فيما هو يكشف وينير. وهذا ما جعله يتردد، بفكره، بين الحجب والكشف، وبين اللامعقول والمعقول، بحيث إذا ضاقت به عقلانيته خرج منها لصوغ أخرى، وإذا استنفد نظاماً معرفياً انقطع عنه لتأسيس نظام آخر، وإذا استهلكته دعوة تنويرية أمست أدلوجة تطمس وتزيف ارتدّ عليها معلناً عصراً جديداً فالقاً الحجب

والعتمات من أجل تنوير الوجود من جديد.

من هنا تبدو سيرورة الفكر الغربي بمثابة نقد مستمر، أي «نقد للنقد». إنها عبارة عن ممارسات نقدية، تنويرية، متلاحقة، كل تجربة منها تشكّل انقطاعاً معرفياً، إذ هي تنطلق مما سبقها وتستعيده لتنفصل عنه وتغايره أو تخرج عليه: نقد ديكارت للفكر القديم بافتتاح طريقة جديدة في التفكير وتأسيس عقلانية حديثة؛ نقد كانط للعقل نفسه لبناء معارفه على أساس قبلية يمليها الفهم المحض؛ نقد هيغل لمنطق الهوية لإدخال البعد الجدلي في الفكر؛ نقد هوسرل للنقد الكانطي؛ نقد نيتشه للاهوتية الخطاب الفلسفي وغيبيته؛ إعادة نظر هيدغر بالميتافيزيكا الغربية من أساسها، وصولاً إلى المعاصرين كفوكو وأمثاله من المفكّرين الذين مارسوا ويمارسون نقداً جذرياً يطال، بل يزعزع، البداهات الأولى للتفكير الفلسفي منذ الإغريق حتى اليوم، كمقولات الهوية والتطابق والكلية والذات والحضور والأصل والمرجع.. فإن هذه المقولات تتعرض الآن لتفكيك ينطلق من التشكيك بزعم الخطاب الفلسفي أنه يقول الحقيقة ويحتكر المعنى. وبكلام آخر إنه تفكيك يعمل على إعادة النظر في المعنى والحقيقة والخطاب. فما يبينه حقاً النقد المعاصر للنصوص والخطابات أن لا حقيقة مطلقة، أي لا شيء يقال على نحو كلّي ضروري وبصورة حاسمة، بل ثمّة حقائق تنتج بصورة جزئية ومحلية أو هامشية، وتقال على نحو غير نهائي ولا جازم. لقد تعدّى هذا النقد الذي يسمى مرحلة ما بعد الحداثة والذي هو نقد للحداثة ذاتها، كل أشكال النقد السابقة للعقل والعقلانية، والتي كانت تقوم على ثنائية الصدق والكذب، أو الصحيح والخاطىء، أو المعقول واللامعقول، تعدّى ذلك للإقرار بالعجز عن تأصيل المعنى وتأسيس الحقيقة. إنه نقد يكشف لنا أنه ما من خطاب إلّا ويمارس قدراً من الحجب والتزييف، وما من علم إلا ويبقى على استبعاد أو نسيان. من هنا ليست المسألة الآن مسألة استبدال نظام معرفي بآخر، أو إحلال معايير علمية محل أخرى، أو بناء عقلانية جديدة مغايرة. بل هي فقدان الثقة بالنظريات الكلية والأنساق المغلقة والأنظمة الصارمة. إنها رفض للمنطق الكلاسيكي القائم على أحادية المعنى وأمبريالية التصوّر وهيمنة الوعي وسيادة الذات وسلطة الأصل، من أجل النظر إلى الحقيقة من منظار نسبيتها وجزئيتها

واحتماليتها، ومن أجل فتح المعنى على كل ما هو مختلف وضدّ ومتعدّد وهامشي ومنفي... باختصار لم يعد بالإمكان بلوغ اليقين بعدما أفضى نقد أصول المعرفة إلى زعزعة الثقة بأسس الحقيقة ومراجعها ومعاييرها. فخطاب الحقيقة يقول لنا اليوم: لا يوجد لإقرار الحقيقة وقولها أساس ثابت أو مرجع صالح أو معيار موحّد. وإنما هي مجرّد روايات وتفاسير وتأويلات تخضع للفحص والجدال أو تنفتح على تعدُّد المعنى واختلافه. وبذا تتغيّر النظرة إلى الحقيقة تغييراً يحملنا على تغيير نظرتنا إلى الكائن نفسه، فلا نعود نرى إليه في هويته ووحدته، بل في اختلافه والتباسه.

* * *

لا شك أن هذه النتيجة تعدّ ضرباً من السفسطة. فالفكر الغربي يغنى حقاً عن وثوقه وإحكامه ويهجر برهانه ووضوحه، لكي يقيم في شكوكه وقلقه وتعارضه. وبذا تستعاد السفسطة المرذولة منذ سقراط. أجل إنها سفسطة، ولكنها جديدة، ونعني بذلك أنها لا ترجع إلى الاعتقاد بأن الإنسان هو مقياس كل شيء، ولا لأن هناك فئة من الناس ذوي إرادة شريرة قادرين ببيانهم وألاعيبهم الفكرية على تمويه الحقائق، ولا حتى لأنه قد يكون هناك شيطان ماكر يوسوس لنا ويخدعنا. بل لأنه لا خطاب أصلاً إلاّ وينطوي على تمويه وخداع، ولأن هناك فجوة لا تردم بين الكلمات والأشياء. فمبعث السفسطة أن الفكر لا يتطابق مع الواقع أولاً، ولا يتطابق مع ما يقوله ثانياً، بل هناك دوماً ما يسكت عنه الخطاب في ما يقوله، مما يجعل الحقيقة أقلّ تحقيقاً والمعنى يتشظّى على الدوام.

وقد يكون في ذلك شيء من العبث واللهو بل الشيطنة. ولكن الشيطان ليس قوة خفية تقوم بخداعنا وتضليلنا بالمعنى الذي تحدث عنه ديكارت، بقدر ما هو قدرة العقل على إثارة السؤال وصوغ الاعتراض في مواجهة الأمر والنص. وإذا كان هناك مجال لأن يخدعنا العقل الذي يمارس، عبر الخطاب والمقال، آليات من الكبت والإسقاط والتحوير والتمويه والتلغيم والترقيع... فإن مهمة النقد، وكما يمارسه أهل الحفر والتفكيك بنوع خاص، أن يقوم بتعرية ما تستبطنه كل عقلانية من أشكال دوغمائية أو تشبيهية أو أصولية أو سلطوية. أجل قد يرى

البعض في هذا النزوع إلى النقد الشيطاني نوعاً من الهدم المفضي إلى الهباء، ولكن شياطين العقل إنما مسوغها هذه الأفخاخ التي ننصبها وهذا الخراب الذي نزرعه.

وفي أي حال إن السفسطة التي نتحدث عنها، هي وجه من وجوه المأزق الذي وصل إليه الفكر في الغرب، يدعو إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الذات والآخر. فالملاحظ أن العقل الغربي بلغ طوراً أخذ يفقد فيه يقينه المعرفي.

إنّه يشكّ بأحقية مقالاته ومصداقية معاييره ومراجعه، ويقلع عن الاعتقاد بأحادية المعنى وإمبريالية النموذج، ويتحدث عن موت الإنسان وغياب المؤلف، ويتخلّ عن الفكرة القائلة بسيادة الذات العارفة وحضورها ومركزيتها. وبتعبير آخر إنه يُشَكّك بإمبرياليته ومركزيته متجهاً صوب الهامشي والمنفي والمغاير، محاولاً التفكير بطريقة مغايرة، مما يجعل الفكر المسيطر الآن، ونعني به الفكر الفلسفي بشكل خاص، فكراً للاختلاف والتعدّد والتشظي والتعارض. ولعلّ هذا المأزق يشكّل شرطاً للّقاء بالآخر، أي غير الغربي، ويتيح الإمكان لحضوره ونهوضه. فهل يتخلّ الفكر في المساحات الثقافية الأخرى عن جموده وتبعيته ويصبح قادراً على استيعاب المأزق الغربي لشقّ طريقٍ جديد؟ والمعني بالسؤال هنا في الدرجة الأولى هو الفكر العربي والإسلامي الذي كانت له مساهماته الخلّاقة في مجالات العلم والفلسفة، والذي ما زال يتلمّس طريقه إلى التجديد والإبداع. فهل يفنى هذا الفكر عن فنائه لكي يبقى؟ هل يفنى حقاً عن وجوده للنص ويتخلّ عن تقليده وتبعيته لكي يستأنف سيرورته ويمارس بحثه بصورة حرّة خلّاقة، مبدعاً عالمه مؤسِّساً حداثته الجديدة التي لن تكون حداثة بحق إلّا إذا ساهمت في تحديث الفكر الإنساني بعامة؟

وخاتمة القول إن الإنسان الغربي بقدر ما مارس منطقه وحضوره ومركزيته آل به فكره الفلسفي في لحظته الراهنة إلى التفكيك والتشظّي والمغايرة والإحراج. وبقدر ما أقام في عقلانيته العلمية والوضعية انتهى إلى المباهاة مع الشعر، وإلى استعادة المجال الأسطوري والرمزي، وإلى تفسير العقلاني باللاعقلاني.

وها هي هندسته وتقنياته وصناعاته تجره إلى مأزق آخر: فقد أمسى بحيا بالآلة وللسلعة، يكدح لإنتاجها واستهلاكها حتى يستهلك نفسه أو يهلك. وهو بإنتاجه واستهلاكه يكاد ينسلخ عن الطبيعة، مبتعداً عن طبيعته متناسياً كينونته. والأدهى أنه أصبح يمتلك، بفضل آلاته الجبارة، قدرة على الفعل والتأثير تفوق بكثير قدرته على التقدير والتوقّع كما يلاحظ ذلك فيلسوف معاصر (هانس جوناس)، الأمر الذي يترتب عليه نتائج مدمِّرة، هي إمكان تلويث الأرض وإفناء الكائنات. وهذا مأزق لا خلاص للنوع البشري منه إلا بتخلّي الإنسان عن كبريائه وغروره والكفّ عن تعظيم نفسه.

هل الفلسفة ضرورية؟

إنَّ سَوْقَ الكلام على الشيء لا يعني بالضرورة وجود هذا الشيء أو الوقوف على حقيقته. وإنْ كان للكلام معناه، إذْ لا خطاب من دون دلالة.

ولعلّ الكلام الذي يدور على الفلسفة اليوم ـ وخاصة في العالم العربي ـ هو من هذا القبيل، أي لا يعكس بالضرورة وجود نشاط فلسفي حقيقي. فالكتابات الفلسفية التي تصدر بالعربية على رغم أهميتها وفائدتها ودلالاتها الكثيرة قد لا تدلّ على وجود الفلسفة بين ظهرانينا. وإن صحّ ذلك، فإنّ هذه الكتابات هي من باب أولى أبعد من أن تقف على حقيقة الفلسفة وإنْ كانت تتكلم عليها، لتلحظ غيابها وتترصّد ظهورها أو تتحدث عن دورها وتستشعر ضرورتها. فإذا كانت حقيقة كل شيء هي الوجود الذي يخصُّه، فحقيقة الفلسفة ليست شيئاً آخر سوى ما يعقله العقل من ذاته. لأن ما يعقله العقل هو الموجود ذاته. لذا لا يقف على حقيقة الفلسفة إلاّ من يعقل ويعقل ما يعقله، أي يعقل أنه يعقل. ولا يدرك معنى التجديد إلا المجدِّد الحقيقي.

نعم ثمّة مجال للحديث عن الفلسفة، إذ لا جدال أنّ الفلسفة تُعلّم ضرباً من العلم، لأنها ضرب من الفكر وُجد من قبل. وهي ميدان معرفي مستقلّ نشأ وتوطّد، وتطوّر وازدهر في أصقاع ثقافية متباينة: ولهذا الميدان معارفه وأعلامه، ومدارسه ومذاهبه. ولا شك أنّ من يدرّس الفلسفة يورد تعريف كل فيلسوف لصناعته وفهمه لها. ولا شك أيضاً أن مؤرِّخ الفلسفة يلجأ إلى تعريفها والبحث في ماهيّتها، عندما يستعرض آراء الفلاسفة ويبسِّط نظرياتهم ويقوّم نتاجهم. ولكن الحديث عن الفلسفة يكون إذْ ذاك من خارجها، ومن يتكلّم على الفلسفة من خارجها لن يظفر بها أو يفوز بحقيقتها.

لذا، لا تعدُّ فلسفةً تلك الأعمال التي تكتفي باستعراض المعارف الفلسفية وتلك الشروحات والتفاسير التي تعيد قول النصوص الفلسفية على نحوٍ تبسيطي ولغرض تعليمي. وأيضاً وخاصة لا تعدّ فلسفة تلك المحاولات الإيديولوجية التي تستثمر النصوص الفلسفية لأهداف مباشرة وأغراض آنية، وهي محاولات تسقط الحاضر على الماضي ولا تقرأ في مقالات الفلاسفة إلاّ ما تريد قوله ولا تنتج سوى مقدّماتها. وكذلك ليس فلسفة تلك المحاولات التي ترمي إلى قولبة نصوص الفلاسفة ضمن أطر جامدة أو إفراغها في أنساق صارمة ومذاهب مقفلة. فالنظر إلى الأثر الفلسفي بوصفه مذهباً مغلقاً لا يظفر إلاّ على نسخة باهتة من الفلسفة، أي على شبحها. والسعي إلى إعادة بناء النسق لدى كل فيلسوف لا يُشيِّد إلا بناءً خاوياً أشبه ما يكون بهيكل عظمي مجرد من اللحم والدم. وبذلك تُغلق الأبواب أمام المساءلة والبحث ويُلغى إمكان الكشف والتنقيب. فليس النصّ الفلسفي منظومة مقفلة، وإنما هو إمكان للفهم ومجال للدرس وحقل للاكتشاف.

لا شك أن لمثل تلك الأعمال والمحاولات فوائدها العديدة ودلالاتها الكثيرة. فهي تفيد العلم بالفلسفة على نحوٍ ما، فتكون لها فوائدها التربوية والتعليمية والعلمية أيضاً. وكذلك، فهي لا تخلو من دلالة، فقد تكون شهادات على زمنٍ ما أو وضعٍ ما أو حالةٍ ما. ولكنّ الكلام على الفلسفة ما لم يكن هو التفلسف عينه، إنما هو شرح أو تعليم أو تعبير إيديولوجي أو تمرين ذهني أو بناء صوري أو مدخل ضروري، هذا إذا لم يكن أقرب إلى تحصيل الحاصل، أو أشبه بالهذر والثرثرة. فليس كلُّ ما يقال على الفلسفة هو فلسفة، وليس كلّ نظر في النص الفلسفي تفلسفاً، وليس كلّ عودة إلى الفلاسفة بداية فلسفية.

نعم إنّ الفيلسوف يعود إلى أسلافه ويستند إلى التراث ويرجع إلى الأصول. بل لا يمكنه أن يفكِّر ويعقل إلاّ من خلال تلك العودة. لأنّه ليس باستطاعته البدء من لا شيء. ولكنّه لا يعود إلى المعارف الفلسفية كمن يستعرض موضوعه من خارجه. وإنّما يعود إليها ويستعيدها كإرث. فالعودة والأحرى الاستعادة تعني هنا مساءلة الأصول، والتنقيب في الأسس، واستكشاف البدايات من جديد،

وسبر أغوار النصوص، للوقوف فيها على أبعاد مجهولة. والفيلسوف إذ يتأمّل تراثه ويعقل تاريخه، فإنّه يعقل في الوقت نفسه عقله. لأنّه يباشر النص ويستعيد الأصول من خلال زمنيته هو ومن خلال مغايرته أيضاً. أي انطلاقاً مما خبره وحصّله وعلم به. ومن خلال الأطوار التي يمر بها والمقامات التي يبلغها والأحوال التي يشهدها. وهو إذ يفعل ذلك لا يستعيد تراثه وكأنه خارج عنه، وإنّما يقوم باستبطانه وإثرائه ومضاعفته، وإذنْ تجديده، وذلك أيًّا كانت درجة الاختلاف والمغايرة وأيًّا كانت الهوّة التي تفصله عنه. فلا جدّة إلاّ بإعادة تعريف القديم مهما انطوت تلك الإعادة على مجاوزة ونفي وانفصال. فالخروج على فلسفةٍ ما إنما هو في الحقيقة خروج منها وبها. أي خروج بالدلالة. والخروج بالدلالة مفاده اكتشاف دلالة جديدة وتجديد في الرؤية الأصلية يسمح بإعادة تعريف الأشياء، بما فيها العقل والفلسفة. وإذْ ذاك يقول الفيلسوف ما لم يُقل من قبل ويؤوّل ما قد أُوّل. فيقوم بقراءة جديدة لتاريخه ويحصّل وعياً مغايراً بذاته ويتأوّل الوجود من جديد، أي دلالة كونه موجوداً.

إن الفلسفة هي قول الوجود، بل وجود يقول نفسه. ومعنى القول: وجود يقول نفسه، أن الوجود الإنساني انفتاح وكشف. وفعل التفلسف إنما يتيح للإنسان أن ينفتح على وجوده وأن يلتحم بكينونته التحاماً يصير فيه الموجود هو المعقول، والمعقول هو العاقل. ولهذا، لا يظفر بالفلسفة ولا يفوز بحقيقتها إلاّ من يمارسها على الحقيقة.

ومن هنا يفرّق بعض المفكرين المعاصرين بين الفلسفة والفكر. فلا يعدّون أصحاب النتاج الفكري الذي ازدهر في العقود الأخيرة فلاسفة، وإنما ينظرون اليهم، والأحرى ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم مفكّرين. وهم في الحقيقة مفكّرون كبار تركوا تأثيراً بالغاً في الثقافة الإنسانية، وأحدثوا انقلاباً جذرياً في النظر إلى الكثير من الموضوعات والأشياء، وفي مجالات فكرية مختلفة ومتعدّدة.

فهل يعني ذلك «نهاية» الفلسفة؟ قد لا تكون الفلسفة أبدية كما يقول البعض. وليس من الضروري أن تظهر وتوجد على الدوام. ولعلّه من الأصحّ القول إن النتاج الفكري الحالي محتاج إلى أن تعاد قراءته، أي إلى أن يتأوّل

ويكتسب دلالته الوجودية (الأنطولوجية). وبذلك يقرأ الإنسان وجوده من جديد ويقف على معانٍ مختلفة لحياته ولصلته بعالمه وأشيائه، فيجدّد صلته بالفلسفة نفسها ويعيد تعريفها وفهمها. قد لا تكون الفلسفة ضرورية حقاً، ولكن إذا كانت الفلسفة، كما عرفت في البدء، هي البحث عن الوجود الحق، وقول الوجود الحق، فإنّه لا يمكن الحديث عن خطاب فلسفي حقيقي، إلا إذا أفلح الإنسان بتأمّل وجوده من جديد بحيث يقوم بتأوّله وإعادة القول فيه. أي حيث ينفتح العقل على الوجود، فيستعيد السؤال الذي لا ينفد ويغرف من المعين الذي لا ينضب. فالفلسفة هي في أصلها لحظة كشف وإشراق. وما المنهج أو المذهب إلا سعيٌ للقبض على ذلك الكشف، بصوغه في نظام مقالي، أو قولبته في ترتيب منطقي على صورة قضايا واستدلالات ونظريات.

إنّ الفلسفة فتح فكري ونافذة على الوجود أيًّا كان نظام القول وشكله وطبيعته. لذا، فإن الفلسفة وإن كان لها فرادتها واستقلالها تطلّ على كلّ الميادين والمجالات، وتنفتح على جميع الأشياء والحقائق.

الفلسفة ومؤتمراتها

١ ـ هؤلاء هم فلاسفة مصر

يا لبؤس الفلسفة عند أساتذة لها عقدوا في مصر مؤتمراً تأسيسياً للبحث في شؤون الفلسفة الإسلامية وشجونها. وقد اجتمعوا بقيادة كبيرهم حسن حنفي الذي يعدُّ من أبرز المتفلسفين المصريين، فضلاً عن كونه من الأعلام البارزين على الساحة الفكرية العربية.

وأول ما يلفت النظر في المؤتمر الذي اطلعت على خلاصة صحافية(*) لوقائعه، أن الحاضرين لاحظوا هبوط المستوى الفكري وضعف الأداء الفلسفي لدى المؤتمرين. وهذا ما جعل الدكتور حسن حنفي يقطع الطريق على المنتقدين بالقول: لا تعتبوا!! هذا هو الموجود: «هؤلاء هم فلاسفة مصر. فنحن لم نستوردهم من أميركا. وعلينا أن نتعرف إلى مستوانا الحقيقي حتى لا ننخدع. فالأمر خطير فعلاً». ولا شك أن هذا الاعتراف يهوّن من خطورة الأمر، إذ الاعتراف بالحقائق هو بداية للمعرفة وشرط لكي يصنع الواحد حقيقته.

على كل حال ليس هذا بيت القصيد. وإنما الذي يعنيني ما خرج به المؤتمرون، بعد المباحثات والمداولات، من التصوُّرات والاقتراحات. لقد أعلن «فلاسفة مصر» عن عزمهم على «تأسيس فلسفة إسلامية جديدة»، تكون استئنافاً «للفلسفة الإسلامية القديمة» أو استكشافاً «لملامح الفكر الفلسفي للأمة العربية»! وقد رأى معظمهم أن «المنطق هو العامل الحاسم» في تأسيس الفلسفة الجديدة التي يؤثر حسن حنفي تسميتها حكمة لا فلسفة، لأن اللفظ الأول عربي ولأن القرآن يدعو أصلاً إلى الحكمة، أما اللفظ الثاني فإنه معرب عن اليونانية،

(*) نشرت هذه الخلاصة في جريدة الحياة، ١٩٩٣/٨/٣.

والأهم أنه يثير إشكالاً يتعلّق بهوية الفلسفة التي أنتجها المفكرون في العصر الإسلامي كالفارابي وابن سينا وسواهما من الأعلام الكبار: هل تسمى هذه الفلسفة إسلامية أم هي فلسفة يونانية معربة، كما يذهب إلى ذلك الكثير من المستشرقين والإسلاميين على حد سواء؟

هذا ما صدر عن المؤتمرين. وما يستوقفني في كلامهم ثلاثة أمور أريد التعليق عليها، وهي تتصل بمفهومهم للفلسفة وطريقة تعاملهم معها.

٢ ـ العودة إلى الوراء

الأمر الأول أن تعبير «الفلسفة الإسلامية» يعود بنا إلى الوراء، إلى ما قبل الكندي والفارابي، ذلك أن المعلم الثاني ومن أتى بعده لم يتحدّثوا بتاتاً عن فلسفة إسلامية أو عربية، ولا هم تحدثوا عن فلسفة يونانية. بل تحدثوا عن الفلسفة عموماً بصفتها صناعة عقلية نظرية، وإن اعتبروا أن اليونان هم مصدرها. بل هذا شأن اليونان أنفسهم، فإنهم وإن ابتكروا الفلسفة، لم يعملوا على تنسيبها وإعطائها الجنسية اليونانية. وهذا أيضاً شأن ديكارت أول الفلاسفة المحدثين، لم يتحدث عن فلسفة غربية، بل تحدث عن الفلسفة بما هي نتاج للذهن وخطاب للعقل.

طبعاً هناك من يتكلم اليوم على الفلسفة بصفتها يونانية أو إسلامية أو مسيحية أو غربية.. وهذا ما يفعله عادة مؤرّخو الفكر وفلاسفة التاريخ والمولعون بتجنيس الأفكار وتصنيف الثقافات. ولعله لهذا السبب فضّل حسن حنفي مفردة «الحكمة» على مفردة «الفلسفة»، أي دفعاً للالتباس الذي يثيره البحث عن هوية الفلسفة، وربما مراعاة للإسلاميين الذين يثير حفيظتهم استخدام مصطلح الفلسفة، فضلاً عن سواه من المصطلحات ذات المصدر الغربي كالعلمانية والديموقراطية والليبرالية، الخ.

ولكن حسن حنفي لا يحل بذلك الإشكال، بل يهرب من مواجهته. إنه لا يريد أن يسمي الأشياء بأسمائها على ما ينبغي أن يفعل من يضطلع بمهمة التفكير

والتفلسف. وبالمقارنة بين موقفه وموقف القدامى في هذا الخصوص، نجد أنهم كانوا أكثر صدقاً مع النفس. فهم لم يعمدوا إلى تمويه اختصاصهم وميدان عملهم، بل أخذوا الفلسفة عن اليونان واعترفوا بفضلهم، ثم حاولوا التجديد والإضافة بقراءة تجاربهم واكتناه عالمهم. نعم إنهم سمّوا الفلسفة «حكمة»، ولكن ليس بسبب الحساسية التي يثيرها اللفظ اليوناني، بل بسبب المؤدّى العملي لكل فلسفة. وفي رأيي أن الذين رفضوا الفلسفة كانوا من جهتهم أكثر صدقاً أيضاً من الذين يتحايلون على الموضوع تحت تأثير الضغوطات التي تمارسها على الفكر وأهله الحركات الأصولية والأحزاب الإسلامية. هكذا يشهد حسن حنفي، باستبعاده مصطلح الفلسفة، على تناقضه وينسف مشروعه الرامي إلى إعادة تأسيس الفلسفة الإسلامية من أساسه.

٣ ـ الفلسفة لا تؤسس

الأمر الثاني أن المؤتمرين اجتمعوا وغرضهم «تأسيس» الفلسفة التي يريدون تأسيسها. وكأن الفلسفة تتأسس بقرار تصدره مجموعة من الأساتذة والمثقفين، على غرار ما تتأسّس الجمعيات والهيئات الثقافية أو السياسية. ولا عجب فالأساتذة الذين اجتمعوا ينتمون إلى «الجمعية الفلسفية المصرية». ولهذا فهم تعاملوا مع الفلسفة كما لو أنها جمعية أو مؤسّسة يمكن أن تنشأ بمحض التقاء إرادات الذين يُجمعون على إنشائها.

وهذا فهم مغلوط. لأن الفلسفة لا تؤسس كالجمعيات. وإنما هي عمل يبتكر وتجربة فريدة لا تتكرر. ولأنها تمتاز بالفرادة والابتكار، فهي تتصل أوثق الاتصال بما يحدث وتتكشف عن قراءة جديدة مغايرة للذات والعالم، للكائن والحقيقة. وهي بقدر ما تتفرد تفرض نفسها وتولد أثرها. وتلك هي إشكاليتها. إنها لا تقلد بل تُقرأ وتؤوّل.

ولنأخذ ديكارت مثالاً. لقد اعتاد البعض أن يقول إن ديكارت أسس فلسفة الذات أو وضع أسس الفكر الحديث. أما أنا فإني أرى إلى المسألة بصورة مختلفة مؤثراً القول: إن تشكّل الخطاب الديكارتي كان إعلاناً عن مجيء حدث هائل

تجسد في نشوء صورة جديدة للإنسان، وأعني بذلك تشكّل الإنسان ذاتاً مفكرة وكائناً يخلق ويبدع، بعد أن كان مخلوقاً مرتهناً بفكره وإرادته لقوى الغيب ومشيئة اللامرئي. ولا شك أن فلسفة ديكارت فتحت أفقاً جديداً أمام التفكير وغيّرت شروط المعرفة وطرق تعامل الإنسان مع الكائنات والأشياء. بيد أن ديكارت لم يكن الوحيد في الإفصاح عما حدث. ثمة عالم جديد كان يتشكّل ويجري التعبير عنه على أكثر من صعيد وفي غير مجال وبأكثر من لغة، بما في ذلك لغة الفلسفة التي تحتلّ مكانة خاصة في المشروع الثقافي الغربي.

وفلسفة ديكارت وإن توسّلت الحجاج وتوخّت الإقناع، وإن صيغت على شكل خطاب برهاني استدلالي، فإنها تحمل في النهاية بصمات صاحبها وتمثّل ابتكاره الخاص وفرادته المفهومية، أعني تجربته التي لا يمكن تكرارها أو تعميمها. وتلك معجزتها. فهي من هذه الجهة تشبه الشعر والنبوّة، أقصد تشكّل نصاً أهميته في اختلافه وتمايزه، في العجز عن تقليده أو تحويله إلى مجرد قول علمي.

بالطبع بإمكان كل واحد أن يردد: «أنا أفكر إذن أنا موجود». ولكن هذه المقولة لا تشكّل معلومة إلا لدى المتعلم. ولو نظرنا إليها بمنظار فلسفي نقدي، لبدت نصاً يُقرأ ويستنطق عن مضمراته وأبعاده، أو يُفكَّك سعياً لصياغة مفهوم الأنا، أي الذات المفكرة، من جديد. بهذا المعنى يبدو قول ديكارت إمكاناً لما يختلف من القراءات والخطابات.

وإمكان القراءة في مثل هذا القول تبيّن أن الفلسفة ليست تأسيساً. ربما هي تقوم على حجب أسسها، أي حجب البداهات التي تتيح إمكان القول وتشكيل الخطاب. هذا ما حاول فضحه ميشال فوكو الذي بيّن أن العقلانية الديكارتية تأسّست على حجب العلاقة الأصلية بين العقل ولامعقوله.

وسآخذ هوسرل مثالاً آخر. من المعلوم أن فيلسوف فيينا ادعى تأسيس الفلسفة كعلم دقيق صارم. ولكن إنجازه لا يقوم، برأيي، على هذه الدعوى، بل في شيء آخر مختلف. أعني في كون كلامه يشكّل بؤرة مفهومية، في كون خطابه يشكّل نصاً يمكن أن يقرأ باتجاهات مختلفة. ودليلي على ذلك أن أكبر مفكر أتى بعد هوسرل ليس هو الذي تعامل مع فلسفته

بوصفها تأسيساً يحتاج إلى شرح وتفسير أو إلى توسيع وتطوير، بل هو هيدغر الذي اخترق خطاب هوسرل لكي يكشف ما يتناساه هذا الخطاب وما يمارسه من حجب على ما يتكلم عليه، أي على الأشياء ذاتها. ذلك أنه لا يوجد شيء يقدم لنا ذاته ويمكن التوجه إليه مباشرة من دون مسبقات أو تحكّيات. لا معطى يظهر بذاته، بل ثمّة موجود محتجب بحكم بنيته الأصلية ذاتها. وإذا شئنا تجاوز هيدغر، نقول ثمّة أشياء تتشكّل باستمرار في الروايات والخطابات والمؤسسات. من هنا وهم الحديث عن التأسيس والتأصيل، ما دام القول يحجب بقدر ما يكشف.

الأحرى القول إن العلم هو الذي يؤسِّس وهذا شأن المنطق بالذات. فهو يُبنى على الفلسفة، وليس العكس، بمعنى أن ظهور تشكيل فلسفي جديد، هو الذي يتيح مراجعة الآلة المنطقية وإعادة بنائها أو تأسيسها. طبعاً يمكن للفلسفة أن تتحوّل إلى مؤسسة أكاديمية هدفها الدفاع عن الثوابت المعرفية أو حماية النصوص المراجع من النقد والفحص. عندها تعمل المؤسسة ضد الفلسفة، وتؤول هذه إلى انحطاطها وجمودها. ذلك أن كلّ تأسيس ينطوي على بُعد سلطوي، ماورائي، أو لاهوتي، مضاد للمعرفة قامع للأسئلة والاعتراضات.

وهذا ما يفعله «فلاسفة مصر» في مؤتمرهم الفلسفي التأسيسي. إنهم يتعاملون مع الفلسفة بعقلية مؤسساتية، ويردّدون معلومات جاهزة عن إعادة بناء العلم وتأسيسه، فيما المطلوب إخضاع الخطابات والمقولات والمؤسسات إلى مطرقة النقد والتفكيك. والنقد يقوم على نبش الأسس وفحص البداهات وكل ما يُمنع أو يُستبعد من دائرة البحث والتفكير، أي كلّ ما يموه الحقيقة ويطمس الحدث تحت الركام العقائدي والإيديولوجي. إنه تفكيك للمقولات التي نفكّر فيها وللأدوات التي نفكّر بها، سواء تعلّق الأمر بالفلسفة والعقل والإنسان والغرب والآخر، أم تعلّق بالهوية والأمّة والعقيدة والشريعة واللاهوت...

٤ ـ الفلسفة ليست لاهوتاً

أصِل إلى الأمر الأخير، وهو يتعلّق بالخلط الذي يمارسه «فلاسفة مصر» بين الفلسفة وسواها من الميادين، خصوصاً بينها وبين اللاهوت وعلم الكلام. بالطبع يمكن للفلسفة أن تنفتح على كل الأنشطة وأن تعمل على كل الميادين

المعرفية. وهي تنفتح بشكل خاص على اللاهوت وتشتغل عليه، ويمكن أن توظف لأغراض لاهوتية، كما يمكن أن تتكشف هي نفسها، عبر النقد والفحص، عن أبعاد لاهوتية. ولكنها ليست في النهاية علم لاهوت ولا هي ترمي إلى تأسيس مثل هذا العلم. . إنها بالعكس تشتغل على تفكيك الخطابات اللاهوتية والأنظمة التيولوجية. وبالإجمال فهي تخضع لشروط المعرفة النقدية العقلانية المعطيات التي تشتغل عليها من أنظمة فكرية أو منظومات عقائدية. . .

من المؤكّد أن هذه المعطيات تختلف، فقد تكون دينية أو غير دينية، إسلامية أو مسيحية، عربية أو غربية. ولكن ليس هذا هو المهم. وإنّما المهم ما تسفر عنه القراءة النقدية من إمكانات للتفكير أو للفعل والتأثير. المهم ما يتكشف عنه العمل الفلسفي من أشكال ممارسة الذات وأنماط العلاقة بالكائن والحقيقة. ولنأخذ الفارابي مثالاً. لقد قرأ هذا الفيلسوف تجربة فذة كالتجربة النبوية، وحاول أن يصوغها بلغة مفهومية مستخدماً لذلك مفردات الخيال والرمز والمحاكاة. وكان أن كتب نصاً عن النبوة لا يخص المسلم وحده، بل يخصّ كل من يحركه هوى المعرفة ويحسن قراءة الخطاب. والقراءة فيما كتبه الفارابي عن المدينة والمجتمع، تكشف لنا أن الحقيقة الاجتماعية، بما هي رابطة تشدّ الفرد إلى نظيره، ليست حقيقة علمية برهانية، وإنما هي شبكة رمزية يسهم الخيال والوهم في نسجها وصنعها. صحيح أن المعلم الثاني عاش في العصر الإسلامي وكان ينتمي إلى الملة الإسلامية، ولكن فلسفته ذات بعد أنطولوجي. على هذا الصعيد يوجد فلسفة وحسب. نعم ثمّة كلام إسلامي وثمّة لاهوت مسيحي. أمّا الحديث عن فلسفة إسلامية أو مسيحية أو ما شابه واختلف من النّسب، فهو تستر على التوظيف الديني واللاهوتي لمناهج الفلسفة وأدواتها المعرفية ضد الفلسفة ذاتها.

٥ ـ الفلسفة بشروطها

لا أريد أن أنهي كلامي من غير أن أختم بالقول إن بحثاً جدياً مكتوباً بلغة عربية متقنة، هو خير من تلك الخطابات الجوفاء والنداءات الساذجة التي تطالب بتأسيس فلسفة إسلامية جديدة أو فلسفة عربية معاصرة. إن الفارابي وابن سينا

وحُنين بن إسحق ومتى بن يونس، كل هؤلاء لم يتكلّموا على فلسفة إسلامية أو عربية. فهذا أمر لم يكن وارداً عندهم على الإطلاق. ولكنهم فيما تركوه من آثار فكرية، خدموا الثقافة الإسلامية واللغة العربية فضلاً عن الفلسفة، أكثر بكثير من أصحاب الإيديولوجيات الكفاحية والخطابات العزوبية الذين لا يملّون من الحديث عن إشكالية الوعي القومي أو الفكر الإسلامي أو الثقافة العربية أو الفلسفة العربية.

إن الفلسفة هي شروطها قبل إرادتها. ولا أقول مع كنط بأن الفلسفة هي بحث عن شروط الإمكان، بل أقف مع فوكو لأقول إن النقد الفلسفي هو تغيير الشروط واجتياز حدود الممكن. ودليلي على ذلك أن كنط نفسه غيّر شروط المعرفة فيما هو يبحث عن شروط الإمكان.

وفيما يخصنا نحن، فإننا على ما يبدو نحتاج إلى تغيير كل الشروط. نحتاج إلى تغيير حقول المعرفة وأدواتها ومنظوراتها، فضلاً عن الإشكالات الزائفة التي يتلهّى بها المثقفون العرب عن مجرى الحوادث والأفكار في هذا العالم. ينبغي أن نعرف فيمَ نفكّر وعلامَ نشتغل، وما الذي يجب السؤال عنه ومعالجته. ولهذا لا افتئت على الحقيقة إذ أقول بأن دراسة متواضعة تعرف ما هو المطلوب وتعالج ما تشتغل عليه بطريقة مجدية، هي أنفع من تلك المؤتمرات الحاشدة التي لا تفعل شيئاً سوى أن تصرفنا عما ينبغي درسه وتحليله.

ازدهار الوجود

أما زال القول بالفيض ممكناً؟

هذا سؤال تستدعيه تساؤلات البعض، باستنكار مشوب بالتهكم، حول جدوى تلك النظريات الفلسفية المقرّرة في مناهج التدريس، وأخصّها نظرية الفيض التي يفسّر الفارابي بواسطتها نشوء الكون على شكل سلسلة مؤلّفة من كائنات مفارقة للمادة، هي عبارة عن جواهر عقلية محضة يفيض بعضها عن بعض ويترتّب واحدها فوق الآخر، ابتداءً من الكائن الأعلى أو السبب الأول الذي هو عقل أول وانتهاء بالعقل الحادي عشر الذي تنتهي عنده الموجودات المفارقة والسماوية لكي تبدأ الموجودات الأرضية والمتجسّمة في مواد. وهذا العقل الأخير، المسمّى بالعقل الفعّال، هو الذي يعنى بعالمنا الأرضي ويدبّر ما يجري فيه من الحوادث. إذ هو يفيض من عليائه على الأرض على نحو يجعل منه مصدراً لكل ما يتشكّل ويتخلق على هذا الكوكب، وشرطاً يتيح للعقل الإنساني أن يتحوّل من مجرّد قابلية للإدراك إلى فعل معرفي ناجز.

وإذا كان شراح أرسطو تبلبلوا وحاروا في أمر العقل الفعّال، فإن دارس الفارابي ليحار ويعجب أيضاً كيف أن نصاً فلسفياً، هو في الأصل خطاب العقل والبرهان، يتحدّث عن وجود مثل هذا العقل الذي يؤثّر في عقول البشر على نحو لا يعقل، أي على نحو أسطوري بل سحري. والكلام على هذا العقل يشكّل أحياناً مثاراً للنكتة اللطيفة، كما جرى، ذات مرة، مع ذلك الطالب الذي لم يستوعب كلام أستاذه على وظيفة العقل، بعد أن أشبع القول فيه شرحاً

وإيضاحاً، فاستغرب الأستاذ ذلك منه، لكن التلميذ فاجأه بالقول: يبدو أن العقل الفعّال لم يفض بنوره على عقلي حتى أدرك ما تقول.

والحق أن هناك مسوّغاً للاستنكار والعجب والتهكم. فنحن بإزاء نظرية تستند إلى فيزياء بطليموس، في حين أننا تجاوزنا فيزياء نيوتن مع انشتاين وهايزنبرغ لكي ندخل في عالم النسبية والاحتمال، ولعلّنا تجاوزنا ذلك نفسه لكي ندخل في حيّز اللامتوقع والمحال. وهي نظرية تصدر عن رؤية ميتافيزيائية قديمة يتمّ بموجبها تمثّل الوجود كهرم رتب فيه كل كائن في مرتبته على نحو سكوني ونهائي، أو كعالم منغلق على ذاته هو غاية في الانتظام والانسجام والكمال. في حين يميل العقل اليوم إلى تصوّر الكون كفضاء مفتوح على المجهول واللانهائي، كعين وجودية تتأرجح بين هويتها واختلافها، كشيء لا ينفك يحدث ويتطوّر وينتشر.

وإجمالاً ثمّة قطيعة تفصل بين ما كانت عليه من قبل أنظمة المعارف ومرجعيات التمثّل وبين ما آلت إليه على الساحة الفكرية اليوم، وهي قطيعة يتغير معها نظام الفكر والأشياء. فالإنسان يشهد الآن تحوّلات سريعة وطفرات متلاحقة في شتّى مجالات الفكر والمعرفة، إذ العلوم تتشعّب والنصوص تتشظّى والمناهج تنفجر والأنساق تتفكك والنظريات الشاملة تنهار. والأهم من ذلك أن الحقيقة أخذت تفقد وثوقيتها وإطلاقيتها على نحو يفقد معه المرء أمنه المعرفي. هكذا يتغير المشهد بالكلية، فتهتز مسلمات الفكر وعاداته، وتتزحزح مرجعيات الإدراك وإحداثياته، وتُستحدث شبكات مفهومية أكثر فاعلية في تمثل العالم ومقاربة الواقع. ومع ذلك نستمر نحن في عالمنا المخصوص بالدوران في مدارنا الثقافي، نتشبث بعادات فكرية تعيق التفكير، ونستخدم أدوات مفهومية أعجز من أن يكتنه بها واقع، وننام على قناعات تحجب بدلاً من أن تكشف، ولا نملّ من ترداد أشكال من المعرفة (آراء، تصوّرات، نظريات) تنتمي إلى عالم فكري أقلّ ما يقال فيه أنه يقع خارج فضاء العقل الحديث ناهيك بالمعاصر.

ولا أسوق هذا الكلام لأقول بأنه لا قيمة البتّة للأعمال الفلسفية القديمة ولا جدوى من قراءتها أو الاطلاع عليها. فذلك أبعد ما يكون عما أفكّر فيه. وإذا

بدأت بالسؤال عن إمكان القول بالفيض، فالجواب يتوقّف على طبيعة النظرة إلى الأثر الفلسفي وكيفية التعامل معه:

في إمكاننا التركيز على المضامين المعرفية أو الإيديولوجية في النص، بحيث نعنى بالنظرية التي يصوغها أو النسق الذي ينتظمه أو المذهب الذي يصرح به أو الاستراتيجية الفكرية التي يرمي إليها. ولكننا بتقييمنا له على هذا النحو، ننفي ما له من قيمة معرفية ونحكم عليه بالإعدام، ذلك أن النظريات والأنساق والمذاهب والأدلوجات هي مضامين تتهافت في الأثر الفلسفي، إذ يتمّ تجاوزها بفعل تطوّر العلوم والمعارف وتحديث أطر التفكير، فتبدو، قياساً إلى الجديد والراهن، عبارة عن معارف بالية أو آراء غير صحيحة أو تصوّرات غير معقولة أو معالجات غير صالحة. وهذا يصحّ، مثلاً، على نظرية العقول عند الفارابي، كما يصحّ على نظام أرسطو في الحركة أو على المذهب الآلي عند ديكارت.

غير أنه في وسعنا أن نتعامل مع الأثر الفلسفي على نحو مختلف، نعني لا بوصفه ينتج معارف صحيحة موثوقة، بل بوصفه يوسع من نطاق الفكر بقدر ما يفاقم أسئلة الوجود ويضاعف إمكانات الحقيقة. عندها يبدو هذا الأثر حديثاً راهناً، ويفرض نفسه على قارئه بدعوته إلى قراءته من جديد.

فالمسألة تتعلق، إذن، بطريقة التعاطي مع النص: فالقراءة التي تقرأ فيه نظرية متماسكة أو نسقاً مغلقاً أو اتجاهاً أحادياً أو تركيبة إيديولوجية، ترى إليه أو تقدمه «مادة معرفية ميّتة». أمّا القراءة التي تنظر إليه كقول مضاعف، فإنها تحاول سبره واستكشافه، بأن تطرح عليه أسئلة تنفتح على غير احتمال، أو تحاول إعادة بنائه واستثماره بربطه في صلب المشكلات الكبرى التي يطرحها الفكر المعاصر على نفسه.

هكذا، ليس الاعتراض على قراءة النصوص القديمة في حد ذاتها، بقدر ما هو اعتراض على طريقة في القراءة أو على نمط من التعامل. فليس المطلوب أن نقرأ الأعمال كما تقدّم إلينا نفسها أو باعتبارها تقرّر حقائق يقينية ثابتة. وإنما المطلوب إعادة إنتاج المفهومات الفلسفية القديمة بلغة العصر الحاضر ومنطقه وفي ضوء معارفه وتجاربه. والمطلوب خاصة استكشاف الإمكانات الأنطولوجية لهذه

المفهومات على نحو يتيح للسؤال عن معنى الكائن أن يتجدّد، وللقول الفلسفي أن يصبح أمراً ممكناً.

والحال فإن الفارابي تعامل مع مفهوم الفيض بلغة زمنه، مستنداً إلى قناعات ومسبقات فكرية قديمة، مستخدماً أدوات مفهومية تمت إلى النظام المعرفي السائد يومئذ على الساحة الفلسفية. أما نحن اليوم، ففي وسعنا أن نستعيد هذا المفهوم القديم لكي نقرأه بلغة هذا العصر وفي ضوء الحداثة العقلية الراهنة، مستفيدين مما تتيحه الكشوفات المعرفية، التي لا تني تتطوّر وتتجدد، من التقنيات المنهجية والأجهزة المفهومية والآفاق الفكرية. وبقول مختصر، قرأ الفارابي الوجود من خلال مقولة الفيض، بالإستناد إلى عقلانية زمنه وضمن أفقه الأنطولوجي المغلق في حين أن في مستطاعنا أن نستخدم هذه المقولة لكي نقرأ كينونتنا باستشراف أفق مختلف، منفتح على قلق الوجود وتوتّره.

والحق أن مفهوم الفيض لم يفقد قدرته على الشرح والإيضاح. إنه ما زال يتمتّع بقيمة تفسيرية على الصعيد الأنطولوجي. فالوجود هو فعلاً فيض. إنه ذلك التدفّق الغزير للكائنات والحوادث، ذلك الشيء الذي يفيض أبداً عن لغاتنا ومقولاتنا وأحكامنا ومؤسساتنا واستراتيجياتنا. وانقطاع ذلك الفيض يعني تراجع الوجود وانحساره بل غيابه إذا لم نقل انعدامه، «فالعالم إنما يواصل ازدهاره بفضل فيض وجوده»، كما قال السبزواري الذي يشهد بقوله هذا أن الفلسفة واصلت ازدهارها، في العصر الإسلامي، حتى القرن السابع عشر، أي حتى عصر ديكارت، وهو العصر الذي عاش فيه السبزواري. وهذا القول يضاعف القول القديم بفيض الوجود. فالوجود يفيض بالضرورة في مفهوم الفارابي له، بينما هو يزدهر بسبب الفيض في مفهوم السبزواري. ثمّة ثلاثة مفاهيم يفسّر بعضها بعضاً هي: الوجود والفيض والازدهار. وللإزدهار معانٍ كثيرة منها القوة، ومنها الكثرة والوفرة، ومنها خاصةً الاستنارة والحسن والبهجة. وإذا كان الفيض يرتبط بالضرورة وربّما بالفوضى، فإن الازدهار يقتضي الصنع والإبداع ويرتبط بالحرية والكشف. فإنه بالصنع والإبداع يتحوّل الفيض إلى ازدهار ويغدو كوثراً وحضوراً، إشراقاً وفرحاً.

وكل وجود يمارس دون إبداع، وجود زائف يغرق في التفاهة والابتذال، أو وجود منقوص يرسف في العجز والقصور. من هنا قصور القراءات التي يغيب عنها البعد الأنطولوجي، أي تلك التي لا تفضي إلى قراءة الكائن في حقيقته. فالإنسان كائن يتمتع بالحضور، ويتصف بكونه أقوى من نفسه وبأنه يسبق ذاته ويبدع حياته. إنه ليس مجرد فرد ينبغي تطبيعه أو حالة شاذّة ينبغي تسويتها أو جهاز مختلّ يحتاج إلى من يصلحه ويعيد تشغيله، ولا هو مجموعة حاجات ينبغي إشباعها، كما ترى إليه المعالجات النفسية أو السوسيولوجية. وإنما هو، في المنظور الأنطولوجي، كائن لا يفارقه قلق الوجود لأنه يوجد حيث لا يهوى ولا يفكّر، كائن يسعى إلى تفرّده ولا يكفّ عن صنع ذاته وخلق عالمه. من هنا سعيه الدائم إلى الإفلات من الشبكات والقواعد والآليات التي تعمل على محاصرته أو قولبته أو تجويفه.

III

أسئلة الحقيقة والواقع

نقد الحقيقة

السؤال الحقيقي

ثمّة من يشغله السؤال: كيف نتعامل مع التراث والنصوص القديمة؟ في حين أنّ السؤال الحقيقي هو: كيف نتعامل مع النص قديماً كان أم حديثاً، بل كيف نتعامل مع الأحداث وننخرط في صناعة الحياة؟ وثمّة من يهتم بإعادة بناء العلوم القديمة وشروط تجديدها، في حين أنّ المهمة هي أن نمارس فكرنا بصورة منتجة كي ننتج علماً ومعرفة ونسهم في تحويل الواقع وإعادة تشكيله. وأخيراً ثمّة من هاجسه أن يتطابق في فكره وسلوكه مع الأصول، بينما المطلوب الانفتاح على جميع مصادر المعرفة ومناهل الثقافة، قديمها وأصيلها، حديثها ووافدها، وأؤكّد على الحديث والوافد، ولو كان يخالف ويصدم. والأولى به أن يكون كذلك، إذ الواقع يصدم حتى الذهول. وإذا كانت الكلمات لا تقوى على الصدم والزحزحة أو الزلزلة، فذلك يعني أننا لن نفيق من سُبات الصحوة المزعومة التي نبشر بها، ولن نتحرر من أجواء النقد الزائف الذي نطبّل له في خطاباتنا وبياناتنا.

إذنْ لا بد من طرح السؤال الحقيقي الذي هو سؤال الوجود. وسؤال الوجود يتعدّى الثنائيات المكرورة التي شغلت الفكر العربي الحديث ولا تزال تشغله من غير جدوى، أعني ثنائيات التواصل والانقطاع، الأنا والآخر، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد أو التراث والحداثة. ففي الحقيقة إن مثل هذه الثنائيات التي هي نسخ بعضها عن بعض، مارست دورها السلبي في تزييف الحقائق وتمويه المشكلات. ذلك أن المشكلة الحقيقية لا تكمن في فقدان أصالة عقيمة لم نفارقها يوماً ولا في عدم الانتماء إلى معاصرة ممسوخة نحن غارقون فيها، وإنما تكمن في الدرجة الأولى في فقدان الفكر لقوته وفاعليته. تجلّى ذلك في عدم القدرة على تحويل المعرفة بالتراث، قديمه وحديثه، من معرفة ميتة إلى معرفة حيّة، كما تجلّى أيضاً في عدم القدرة على إنتاج حقائق جديدة حول وقائع العالم

المعاصر، أو على تكوين ميادين علمية تغطي معرفياً ممارسات وأنشطة تتنوّع وتتشعّب استمراراً.

لا شك أن التراث، بنصوصه ورموزه، يشكّل لدى كل جماعة أو أمة، بُعداً من أبعاد كينونتها ومقوماً من مقومات هويتها الثقافية. فالإنسان لا ينفكّ عن ماضيه فيما هو يمارس ذاته وفكره، بل هو يطوي في ذاكرته تواريخه وأزمنته. غير أنّ سؤال التراث، على أهميته، ينبغي أن لا يشغلنا عن السؤال الأساسي: كيف نفكّر بحرية ونمارس وجودنا بقوة؟ كيف نصنع أنفسنا ونسهم في الوقت نفسه في صنع الحضارة القائمة؟ هذا هو السؤال الاستراتيجي: كيف نحضر في هذا العالم ولا نغيب؟ أمّا السؤال عن كيفية تجديد العلوم أو عن طريقة التعامل مع التراث، فإنه يتبع السؤال الأول والأوّلي، أي سؤال الوجود، ويترتّب عليه.

وإعادة ترتيب العلاقة بين أسئلة التراث والنصوص وأسئلة الحياة والوجود، تقتضي التوقّف عن التعامل مع وقائع التراث النصية ومعطياته الفكرية العقائدية، باعتبارها حقائق نهائية ينبغي أن تشكّل معياراً للحياة يوجّه السلوك ويقود الفكر، لكي نتعامل معها باعتبارها مادة ثقافية يمكن تحويلها، أو رأسمالاً رمزياً يمكن صرفه واستثماره، أو منجماً معرفياً يصلح التنقيب فيه، أو بنى لامعقولة ينبغي تفكيكها وعقلها، أو حقلاً دلالياً ثمّة حاجة إلى أن يُقلب ويُعاد حرثه. وإذا شئنا استخدام المنهجيات الحديثة في تناول النصوص، تنفتح أمامنا إمكانية البحث عمّا تمارسه الخطابات، فيما يتعلّق بتمثّل العالم واكتناه الواقع وإنتاج الحقائق، من آليات التغييب والخداع والتحوير والقلب والإسقاط والاستبعاد.

وبالفعل فإن النصوص تبدو في ضوء المعالجات الحديثة مراجع معرفية ينبغي التحرّر من سلطانها، لكي تُقرأ قراءة فاعلة تشكّك في مرجعيتها وتسائلها عن هويتها وتستنطقها عمّا تخفيه وتعرض عنه، أو عمّا تستبعده وتهمشه، أو عمّا توظفه وتراكمه، باختصار تسألها عن بداهاتها وتفضح ألاعيبها وتكشف عن أعراضها وزلاتها وتصدّعاتها. وعندها لا تعود الواقعة النصية المقالية، أكانت قديمة أم حديثة، مختصة بتراث الجماعة أم بسواه من التراثات؛ لا تعود هي الأصل

والمعيار، بل تغدو فضاء للبحث أو مادة للتفكير أو أداة للفهم، وتوضع، دوماً، موضع الدرس والفحص في سياق عمل تحليلي نقدي، وصولاً إلى بلورة فكر أكثر اشتباكاً وتعقيداً، أي أكثر مقاربة وأشدّ اكتناهاً، ومن ثمّ أكثر استجابة لأسئلة الواقع وتحدّياته. فلا تفكير يُنتج أو يُثمر دون فاعلية نقدية.

وأمّا تلك المعالجات التي هاجسها التطابق مع الأصل أو تجديد التراث وتحديث العلوم القديمة، فإنها قد تعيدنا إلى القمقم الذي كدنا نخرج منه مع طه حسين وأمثاله، والذي ربما لا يريد لنا الآخر أن نخرج منه إلى فضاء العالمية. آن لنا أن ننزع هالة القداسة عن الوقائع الخطابية والأحداث المقالية، لكي ننظر إليها في تاريخيتها ومشروطيتها، في ناسوتيتها ونسبيتها. آن لنا حقاً أن نتحرّر من سلطة التراث ومن الوجود للنص، لكي نلبّي نداء كينونتنا ونطرح أسئلة الوجود والحقيقة. ولن يكون لنا ذلك إلاّ إذا تغيّرت ردود فعلنا الثقافية على ما يطرحه علينا الواقع من مشكلات وأزمات، وتبدّلت أساليب تعاملنا مع الذات والعالم أو مع الأفكار والأحداث، وهي ردود وأساليب تبدو قاصرة، وأبعد من أن توصلنا إلى إنتاج معارف أو إلى حلّ مشكلات. ولا غرابة في الأمر، ما دام شاغلنا أن نعرف ما نصَّ عليه وما لم ينصّ، ما صحّ في المعتقد وما لم يصح، ما أجيز في الشرع وما لم يجز. لا غرابة ما دمنا لا نستطيع التفكير ضدّ ما يقيد الفكر أو يصادره أو يعطلّه من معايير أو مسبقات أو ممنوعات، وما دام الفكر لا يمارس فاعليته النقدية على نفسه في الدرجة الأولى.

ولهذا ليس المقصود بالنقد أن ننتقد طرائق القدماء في التفكير، بل أن ننتقد طرائقنا نحن، كما تتجلّى في مواقفنا منهم وفي كيفية تعاملنا مع نصوصهم وأفكارهم. فالقدماء فكّروا وأنتجوا. وتعدّ إسهاماتهم في هذا المجال إمكاناً للتفكير بشرط أن نحسن مساءلتها وقراءة ما لم يقرأ فيها. أما إسهاماتنا نحن فهي موضع الجدال، وهي التي ينبغي أن تنتقد. فنحن على ما يبدو، لا نمارس تفكيرنا بصورة خلاقة. ثم نحمّل القدامى مسؤولية هذا القصور.

أيًا يكن، فالذي لا شك فيه، عندي، أن امرءاً عاقلاً يمارس مروءته ويشغّل عقله، موظّفاً ثقافته وخبرته، في ضوء المستجدّات من الأحداث

والأفكار، من أجل أن يعرف ويقدّر أو يشخّص ويعالج، لهو أكثر صدقاً مع نفسه وأكثر وفاءً للحقيقة والحق، ولو لم يرجع إلى النص ولو لم يسمع به، من الذي يجزم بأن لا صلاح في الحياة إلاّ بالعودة إلى نصّ معين أو معتقد خاص أو مذهب مخصوص أو مرجع بعينه. لأنّ مثل هذا الجزم هو موقف مغلق يؤول إلى مصادرة العقل والخيال معاً، ومن ثم يؤول إلى إلغاء دور الإنسان وتثبيته في حالة عجزه بشد الوثاق عليه وربطه إلى أوتاد لا فكاك له منها. فضلاً عن أن ذلك يقوم على تمسّك بالنص شكلي أو لفظي بل عُصابي، إذا لم نقل يقوم على خرقه أو طعنه باستمرار. وبتعابير أخرى، إنّ الذين يكثرون من الحديث عن كتبهم وأصولهم وعن ضرورة العودة إليها، قد يكونون أبعد عنها وأقلّ وفاءً لها وللحقيقة وللأجيال المقبلة من الذين لا يتحدّثون، نظراً لأن هناك دوماً هوّة بين الكلمات والأشياء، بين المقُول والموجود، بين المنطوق والمفهوم، بين النص والحَدَث..

خلاصة القول إنه لا غنى عن التبديل والتغيير، ولا بديل عن الابتكار والابتداع. هكذا كان شأن الماضين: إنهم غيّروا وبدّلوا، وخلقوا وابتدعوا. وهكذا ينبغي أن يكون شأننا نحن اليوم: فمبرّر سعينا لا أن نحذو حذوهم، بل أن نعيش على طريقتنا وفي ضوء ظروفنا، حتى نقوم بإغناء الحياة ونسلّم من يأتون بعدنا ما أسهمنا فيه وأنجزناه.

التعريب والتغريب

هذا زمن الغرب بل زمن الأمركة كما يقولون. فليكن، أو هذا ما هو كائن الآن. إنّ الزمن أيام تُتداول بين الناس. وهو، بجريانه ودورته، يعز أناساً ويذلّ آخرين، ويرفع جماعة ويخفض غيرها، ويقدم أمة ويؤخّر سواها.

ونحن العرب مضى علينا حين من الدهر كانت لنا فيه هيمنة وسيادة، وكان لنا تفوّق على سائر الأمم. فبعد الحدث القرآني وبفعله تمكّنا من فتح العالم والاستيلاء على معظم دوله وممالكه. ففرضنا لغتنا وأدبنا وشريعتنا على الذين صدقوا دعوتنا واستجابوا لرسالتنا، أو على الذين خضعوا لسيطرتنا بعدما غلبوا على أمرهم. لقد خلعنا أوصافنا على أمم وشعوب لاتزال، حتى الآن، تسمي أبناءها بأسمائنا وتمارس طقوسها وشعائرها بلغتنا وآياتنا. يومئذ قدّر لنا أن نعرّب كل شيء، بما في ذلك المجال القدسي والغيبي، فجعلنا السماء تنطق بلسان عربي مبين. بالطبع كان ذلك زمن المعجزة والفيض، أعني زمن القوة والتقدُّم، زمن الإبداع والازدهار، زمن عمران الأرض والانتشار في جهات العالم الأربع.

ولكن للأمر دوماً وجهه الآخر: انعكست الآية، وانقلب السحر على الساحر. فتعريب العالم كان في البداية ابتداعاً وابتكاراً، ثم صار تقليداً وتكراراً. كان سبيل انفتاح وتحرُّر ومظهر حضور وتألّق، ثم أمسى أداة قمع وانغلاق ومظهر تراجع وانحطاط. باختصار كان دليل قوة ورشد وتقدّم، ثمّ أمسى دليل ضعف وقصور وتقهقر. هكذا تحوّلت المعجزة إلى عجز، وآل اجترار المعاني والأفكار إلى جمود الفكر وخراب المعنى.

ولا عجب ففي المبتدى كان الإنسان هو الصانع الفاعل، بقدر ما كان يفسّر الغائب بالشاهد ويقرأ القديم من خلال الجديد ويحول المُتخيل إلى واقع.

وكان العقل هو الحاكم لا المحكوم عليه، بقدر ما كان يقوم بتشكيل مفهوم جديد لله أو بقدر ما كان يرتدّ على النص ويُخضعه لمنطقه واستراتيجيته. أقول هذا خلافاً لما نعتقده في صدد تلك البداية التي كان لنا بسببها فجر وإشعاع وانتشار، ذلك أن تفسيرنا لهذه البداية يدلّ على أننا لا نعرف ذواتنا حق المعرفة، يدلّ على جهلنا بطبيعة الصنيع الذي صنعناه والإنجاز الذي حققناه. وبكلام أصرح: إن البداية كانت عظيمة بقدر ما كان ذلك العربي الأعرابي الذي كنّاه يخلق عالمه ويصنع تاريخه وأشياءه (بما في ذلك علاقته بالغيب) بابتكار نموذج ثقافي أثبت فاعليته في الفهم والتفسير كما أثبت صلاحه للعمل والتدبير. ولهذا شكّل خروج العرب من عزلتهم وقصورهم وظهورهم على مسرح العالم افتتاحاً لعصر جديد، نعني تأسيساً لحداثة جديدة تجلّت في التحدث بلغة جديدة إلى العالمين، وفي سن شرعة جديدة هي صيغة حديثة لحقوق الإنسان، وفي رؤية جديدة للنشأة والمصير، للحق والوجود، للمتعالي والمتناهي، للعقل والجسد، للواقع والمرتجى.

غير أن النموذج القديم استنفد طاقته. فهو منذ زمن ما عاد يشكّل الملهم المحرك أو المرجع الصالح أو المعيار الناجح. ومع ذلك فنحن لم نفلح حتى الآن في ابتكار نموذج جديد أو تأسيس مرجعية حديثة. ولهذا، بدلاً من أن نجترح معجزتنا ونصنع عالمنا، ما زلنا نؤخذ بأساطير الأولين أو نتّكل على ما أبدعه الماضون وأنجزوه. وبرغم كثرة حديثنا عن التجديد والتنوير أو عن التحرير والتطوير، فإننا لم نخرج من قصورنا العقلي إلى فضاء تنويري أو نوراني، أي لم نخرج من قوقعة الأصول ولم نتحرّر من سلطان النصوص. بدليل أننا، فيما نفكّر فيه، نقيس الجديد على القديم، أو نفسّر الشاهد بالغائب، أو نبرّر العجز بإلقاء التهمة على الغير، أو ننفي الحقائق بتحويلها إلى خيالات أو استيهامات. معنى هذا أننا لا نفكر فيما ينبغي التفكير فيه، أي فيما هو ممنوع أو مكبوت أو محجوب أو مسكوت عنه. بل إن بعضنا يستبعد من نطاق تفكيره ما هو مستبعد أصلاً، مكثّفاً بذلك الحجب حول ما ينبغي تناوله وكشفه.

من هنا الحاجة إلى أن ننقلب على ذواتنا وتفكيرنا، كي نفيق من سباتنا العقائدي أو التراثي أو الأصولي أو القومي، بحيث نعقل ما لم نعقله من أمر

أنفسنا، ونكشف ما انحجب من وجودنا، ونسمّي ما لا تجوز تسميته، وإلاّ كان الكلام على الثورة أو التقدُّم أو التحرير أو الهوية أو الوحدة، حديث خرافة أو تعبيراً عن عصاب أو خطاباً لا فعل له سوى الحجب أو التعمية أو التزييف.

خلاصة القول إن تعريب العالم، الذي لا تزال صوره أو نماذجه تعمر مخيلة العربي وتغذيها، كان تجربة تنويرية وممارسة عقلانية تجلّتا في كشوفات معرفية. كان تحقيقاً للذات بتحقيق الحق واستقصاء الوجود أو استحقاقه. أما الخطاب العربي المعاصر في الذات والهوية فإنه يبتعد عن الاستقصاء والكشف والتحقيق بقدر ما تهيمن عليه الإيديولوجيا أو يغرق في النرجسية والطوبى.

المفكر والداعية

المعلم والمتكلم واللاهوتي والداعية، والإيديولوجي عامة، كلّ واحد من هؤلاء مهمته أن يرتب ويخرّج، أن يركّب ويؤلف، أن يطمس ويحوّر، أن يختلق ويموّه، أن يرقّع ويرمّم، باختصار أن يلائم المعنى الذي يتصدّع ويتشظى تحت غضب الوقائع ومن جرّاء انفجار الحوادث وانتقام الحقائق.

وأما المفكّر وأعني به خاصة الفيلسوف، فمهمته، كما أفهمها وكما يمارس التفلسف بعض أهله اليوم، هي على الضدّ، أن يحلّل ويفكّك، أن يحفر وينقب، أن يفتق ويخرق، أن يبدّل ويغيّر، أن يعري ويفضح، باختصار أن يكشف ما هو تاريخي ومؤسّسي وسلطوي وراء الطبيعي والبديهي والمعرفي، أو أن يبينّ ما يتكشّف عنه المعقول والمشروع والسويّ من أشكال اللامعقولية واللامشروعية واللاسواء. إذن مهمته أن يكشف عما يحجبه المعنى من لامعنى.

ولا غنى لواحد من الضدّين عن ضده. إذ لا تركيب بلا تفكيك، ولا لأم بلا شرخ، والعكس صحيح، فلا كشف دون حجب، ولا نفي دون إثبات.

نعم إنّ المفكّر قد يعمد إلى التركيب والتأليف، فيبني نسقاً شاملاً يفسّر به كل شيء أو يؤسّس مذهباً يتلخّص بأصول أو تعاليم يمكن تدريسها أو تداولها. ولكن يخشى إن فعل ذلك هو أو أتباعه المتحزّبون له، أن يتحوّل نتاجه الفكري إلى معتقد يقيني دوغمائي، وأن يصبح هو مجرّد معلم أو داعية أو إيديولوجي، أي «فكروي» إذا جاز التعبير، وعندها ينقلب على ذاته ويتراجع عن مهمته الأولى التي هي البحث والتنقيب والكشف بصورة متواصلة. ذلك أن ما يهمّ في الدرجة الأولى ليس الأفكار ذاتها، بل إمكان الفكر وانفتاحه، أي اكتشاف مناطق جديدة للتفكير، أو سبر إمكانات جديدة للفهم. ولا يتحقّق ذلك إلاّ بالنقد، وأعني

بالنقد، نقد الفكر لذاته بتساؤله عن فاعلية نماذجه التفسيرية وأجهزته المفهومية، ووضعه موضع الفحص معايره وعاداته وأساليبه. ولهذا لا يتعلّق النقد هنا بمناهضة هذا الاتجاه الفكري أو ذاك، ولا بدحض هذه النظرية الفلسفية أو تلك، بل يتخطّى ذلك إلى نقد ما يمارسه الفكر نفسه من عمليات التنظير والتأصيل والقولبة أو المستمة، وهي عمليات تحوّل الفكر من كونه أداة فهم أو قوة كشف إلى مجرد بنيات عقائدية أو تركيبات إيديولوجية تمارس آلياتها في الخداع والتزييف والتعمية. وبكلام آخر إن نقد الفكر لنفسه يعني أول ما يعني أن نكفّ عن التعامل مع النصوص بكونها أصولاً تلغي الماقبل وتؤسّس للمابعد. وأن نكفّ أيضاً عن التعامل مع المفكّرين بكونهم معلمين ومنظّرين أو مراجع وقادة، أي سلطات معرفية يقينية. فالنص الذي يدعي سلطة الأصل والتأسيس يكشف بقدر ما يحجب، أي بقدر ما يحمل محمل البداهة مقولات هي مجرد مسلمات مسكوت عنها أو قناعات لاشعورية غير مفكّر فيها. ولعل قوّة كل نص لا تكمن في كشفه وبيانه، بقدر ما تكمن في حجبه، أي في قدرته على ممارسة آلياته في الطمس والكبت والاستبعاد والخداع. وكلّما ازداد النص حجباً ومخاتلة ازدادت قوّته وسلطته. وهذا هو شأن المفكّر الكبير، فهو يمارس قوّته وسطوته (وربما عنفه) بقدر ما يتقن لعبة الحقيقة وألاعيبها، أي بقدر ما تزداد قدرته على الحجب والنفي والمخاتلة وتفخيخ الكلام. وكلّما كان المفكّر كبيراً أو عظيماً، كان ذلك أدعى إلى نقده ومساءلته والتشكيك في مقالته بغية التحرّر من سلطانه. فالمرجع الهام أو الكبير، نصاً أو شخصاً، ليس هو الذي يملك الحقيقة أو يقولها. إنّه بالأحرى من يملك السلاح الأقوى، أي العدّة المعرفية الأحدث والأكثر فاعلية. والسلاح الفكري، ككل سلاح ذو حدّين، قد يُستخدم كوسيلة للبحث والكشف. وقد يُستخدم، بالعكس، كأداة لبناء سلطة معرفية أو تكريسها والمحافظة عليها.

وانطلاقاً من هذا المفهوم النقدي للنقد تبدو، مثلاً، الدعوة إلى نقد الفكر السلفي، كما يفهم النقد بعضنا في منتهى السلفية. فهي تقع في نطاق الشيء الذي تنتقده لأنها تحجب ما تستبطنه كل محاولة فكرية من منزع أصولي سلفي أو عقائدي دوغمائي. والشيء نفسه يصحّ على ما اعتبره بعض النقّاد الاتجاهات

اللامعقولة في الفكر والثقافة. فلعلّ نقدنا لما نصنّفه ونسميه بـ «اللامعقول» يصدر عن نظرة ضيقة إلى العقل أو ينطلق من مسلمات أو قناعات عقائدية هي نفسها لامعقولة، بحيث إذا قمنا بنقدها، أي بتفكيكها وعقلها، بدا لنا عندئذٍ «اللامعقول» الذي نستبعده من نطاق العقل أمراً معقولاً، بل أوسع عقلانية مما نظن. وما يسوغ كلامي ويجعله معقولاً، أن علم النصوص يبيّن لنا أنّ كل الخطابات تستخدم تقنيات عقلية تبيّن وتبرهن، فيما تنتجه من أفكار ومفاهيم. كما أنّ كل الخطابات تمارس آلياتها اللامعقولة في الحجب والخداع. وقد يصرّح الواحد بأنه عقلاني في موقفه ورؤيته، فيما هو يمارس لاعقلانيته في خطابه ومقالته. والعكس صحيح، فقد يصرّح أحدنا بأنه لاعقلاني فيما يعرف ويعلم، بينما هو يمارس عقلانيته في خطابه على نحوٍ هو في غاية الكشف والبيان.

خلاصة القول: ليس المطلوب نقد الأعمال أو الاتجاهات الفكرية القديمة بقدر ما هو نقد عاداتنا الذهنية وأساليبنا الفكرية وقناعاتنا العقلية الراسخة، ولنقل بالأحرى إن نقد الأعمال الفكرية ينبغي أن يتساوق مع نقد مفهومنا للعقل وللنص. ولهذا مهمة المفكّر أن يقاوم في داخله العقائدي أو الداعية الذي يحول بينه وبين التفكير في الأمور المسكوت عنها أو في المناطق الخارجة عن نطاق الفكر. مهمته أن يحارب (في داخله أيضاً) اللاهوتي الذي يؤله المقولات والأفكار أو يتعامل مع النصوص كسلطة معرفية مطلقة غير مشروطة.

المؤمن والدهري

لا ممارسة في هذا العالم ولا مؤسسة ولا صنعة إلا وهي منه وفيه وله. ولهذا لا يعرى مؤمن متألّه من دهريته مهما ادعى الألوهية وأنكر الدهرية. بل الواحد عندما ينكر دهريته، يؤكّدها بممارسته لها بصورة ما أو على مستوى ما. فهو ينفيها في الظاهر وفي صريح كلامه، ولكنه يمارسها في حياته وسعيه، كما يمارسها في خطابه ذاته، أقول في خطابه ومسوغ القول إن للكلام حجبه كما أن للنفس مخاتلتها ومكرها.

والكلام يحجب ما يتكلّم عليه بالذات، لأنّ هناك دوماً ما لا يُرى في الرؤية، بحيث يمكن القول إننا، فيما نقول، نتكلّم على ما لا نراه أو نرى ما لا نتكلّم عليه. ولهذا فالخطاب يحجب بقدر ما ينبىء. إنه ينطق بشيء ويسكت عن آخر. وأما النفس فهي، فيما تتمثّل وتدرك وتعرف، لا تنفكّ عن جهل أو وهم بل استيهام، ذلك أنّ وراء كل ذات مدركة عارفة تقف ذات راغبة استيهامية تمارس لعبة أهوائها أي خداعها وإكراهاتها. ومعنى الحجب والمخاتلة والاستيهام أن لا تواطؤ بين الذات والموضوع ولا تطابق بين الدال والمدلول.

ولهذا ينبغي أن لا يؤخذ المرء بكلام المؤمن عن الإيمان والدهرية، فلا يأخذه على بساطته وفي ظاهره، أي كما يطرح نفسه وعلى ما يصرح به قائله، بل ينبغي أن يلتفت إلى ما يسكت عنه هذا الكلام أو يحجبه. وما يحجبه كلام المؤمن أو اللاهوتي هو ممارسته لبشريته ودهريته، أعني انخراطه في صناعة الدنيا وكونه مقيّداً بقيوده المادية والبيولوجية، غير قادر على مفارقة جسده الذاتي الذي بسببه يتحدث عن ذات نفسه ويعلن إيمانه أو يتبرأ من دهريته. فكلّ واحد يمارس ذاته ووجوده بلغة معينة وانطلاقاً من أصل معين وبالرجوع إلى إرث معين أو بحسب

تقليد معين. كل واحد ينتمي إلى جماعة بعينها ويرتبط بموطن دون غيره. باختصار كلٌّ واحد يستوطن لغته وكتابه ويقيم في جسده. ومعنى الإقامة في الجسد أن كلاً منا تستعبده حاجاته ويؤله هواه ويستعرض قوته. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. لأنه ليس في استطاعة أحد أن ينسلخ عن بشريته أو يتجرّد من دنيويته. أجل لا مجال لإنكار دهريتنا، وإلاّ كان علينا أن نصدّق أن ما مارسه أهل الديانات فيما بينهم أو فيما بينهم وبين غيرهم من تنافس وتنابذ أو من تنازع وتقاتل، إنما مرده إلى عالم الإله أو هو قضاء بحكم الله، أي كان علينا أن نصدّق ما لا يُصدّق، ولن نفعل ذلك، وإنما نحاول أن نعقل ما لا يريد أن يعقله أهل اللاهوت، أعني كون ممارستهم ومساعيهم إنما هي تنافس على الحطام، أو صراع غرضه الهيمنة على البشر والاستيلاء على مجالات القوة والتأثير.

هكذا فنحن نعيش الحياة بقضها وقضيضها، ونمارس وجودنا بكل ما أوتينا من قوة واقتدار؛ ومع ذلك نصرُّ على أننا ننتمي بشرائعنا ومؤسساتنا إلى عالم الملكوت. إنّنا نمارس نيتشويتنا حتى العظم، ولكننا لا نكفُّ في الوقت نفسه عن إدانة الدهريين كنيتشه وأمثاله بتبديعهم أو تأثيمهم أو تجريمهم. وتلك هي عين المخاتلة، وأعني بالمخاتلة الحيلة الفكرية التي يمارسها بعضنا بنفي دهريته والتستّر عليها. فكلّنا في النهاية دهريون. والفرق بين واحد وآخر، أنّ أحدنا يمارس دهريته دون ستر أو زيف، بينما يمارسها آخر بزيف وحجب، بوعي أو بغير وعي، تستّراً منه على مشروعه الدنيوي أو استراتيجيته السلطوية أو مجال سيطرته الرمزية، كما هو شأن الذين يدّعون أن ثمّة صلة تجمعهم بالواحد الأحد المتعالي على الكون والفساد البريء من جميع أنحاء النقص.

ولا يعني الكلام على دهرية أهل اللاهوت، أن نساوي بين اللاهوتي والدهري الحقيقي. فالمؤمن الجاحد لدهريته المتستّر عليها، إنما يمارس بشريته بأعلى كلفة للعباد وللبلاد، ذلك أنّ ما ننفيه ونجحده أو نكبته قد يعود بأسوأ ما يكون وعلى أرهب ما يكون. والشاهد على ذلك يقدّمه أهل الملل وأصحاب الفرق والمذاهب أنفسهم، فإنهم مارسوا دنيويتهم بصورة مضاعفة أي بقدر ما ادعوا نفيها وجحدها، مارسوها قوة وسيطرة وعظمة أو حقداً وانتقاماً وعنفاً، كما

دلّت التجارب ماضياً وحاضراً، في الغرب كما في الشرق، عند أهل اللاهوت كما عند أهل الكلام. وهذا هو ثمن جحد الحقيقة وإنكار الوقائع: مزيد من الكره والحقد والتنازع، مزيد من التقاتل والتذابح.

أمّا الدهري الحقيقي، فإنّه يمارس بشريته بأقل كلفة، إن لم يكن لنفسه، فعلى الأقل لغيره من الناس. فهو قد يسرق ليأكل أو ليسدّ حاجة، وقد يقتل في سورة غضبه، ولكنّه لا يمكن أن يقتل لوجه الله أو دفاعاً عن أي معتقد، فالمعتقدات تستوي في نظره. ولهذا فالدهري هو أقل ادعاءً وأكثر تواضعاً من غير الدهري. وهو يتواضع، فيما يقول ويفعل، بقدر ما لا يدعي أنه ينطق عن الغيب، أو يفسّر كلام الحق الأعلى، أي بقدر ما يعترف بتناهيه ونسبيته. إنه لا يدعي بأنه صاحب رسالة إلهية أو نظرية مثالية، ولا يعدّ بتحقيق كل الحق وكل الخير. قد يسعى إلى بعض الخير أو بعض الحق دون ادعاء الألوهية أو المثالية. ولأنه كذلك فهو أقلّ قطعاً وانغلاقاً وتعصباً، وأكثر مرونة وانفتاحاً وتسامحاً في تعامله مع الغير ومع الحقيقة بالذات. إن الدهري الحقيقي، ولأقل العارف الحقيقي، مجرّد باحث عن الحقيقة لا حارس للعقيدة. والباحث عن الحقيقة لا يصل إليها من فرط حبّه لها أو حرصه عليها، من هنا ميله إلى التعطيل وعدم الالتزام. إنه يخشى القطع والجزم ولا يمكنه الإقامة في أية قوقعة عقائدية. بل هو دوماً قلق تساوره الشكوك فيما يقرره أهل المذاهب والعقائد أو أصحاب المدارس والنظريات. وهو يصدر في ذلك عن إيمان حقيقي وعن تقى حقيقي. أمّا الذين يتعاملون مع الحقيقة بصورة مذهبية مدرسية وعلى نحوٍ أحادي تبسيطي دوغمائي، فإنهم يحجدونها بقدر ما يتعصّبون وينغلقون، أو يحجبونها بقدر ما يعملون على تحويل البشر إلى آلات لمشاريعهم العقائدية أو الإيديولوجية. وهذا هو شأن أهل الدعوات والعقائد على اختلاف عقائدهم ومنطلقاتهم، أكانوا لاهوتيين أم علمانيين، ينطلقون من منطلق ديني أو قومي أو طبقي أو جغرافي. ولعل ماركس يندرج، في وجه من وجوهه، مع أهل الديانات، على محاربته لهم، بقدر ما تحوّلت الفلسفة معه إلى مجرّد إيديولوجية، أي إلى ديانة حديثة لها أصولها ومبادئها ولها أتباعها وفرقها وأحزابها. ومن هنا إن

ماركس هو، في هذا الجانب، أقرب إلى أهل الأديان منه إلى الدهريين والمفكرين الحقيقيين الذين كرّسوا جهودهم لتحرير الفكر من كل سبات عقائدي.

نعم إن نيتشه هو نموذج الدهري الحقيقي. فحياته، أعني فكره، (والحياة في نظره هي الفكر لأن الفكر هو القوة)، كانت بمثابة قلق دائم وتوثب مستمر وبحث لا يتوقّف في طبقات الفكر وفي جغرافية النصوص. وهذا هو إنجازه الحقيقي: نبش ونقّب، وحلّل وفكّك، فبيّن لنا أن خطاب الحقيقة منسوج من منظومة اعتقادات أو لعبة قوى أو شبكة استعارات ومجازات. وكشف عمّا تمارسه الخطابات، الدينية والفلسفية على السواء، من آليات الطمس والتزوير أو النسخ والتبديل. وبالإجمال كان نيتشه ببحثه وفكره نقيضاً لكل نمذجة أو مستمة أو تمذهب، من هنا سعيه المتواصل إلى تفكيك الاعتقادات الدينية والمذاهب الخلقية والمدارس الماورائية. إنه حارب على جبهتين: جبهة الدين وجبهة الفلسفة. وخاض بذلك صراعاً ضدهما من فرط حبّه للحقيقة، أي من فرط الإيمان بها لا بسبب جحدها وإنكارها. فجحوده محاولة للتنصّل من دهرية اللاهوتيين أو من مادية الروحانيين والمثاليين. وبتعبير آخر إن جحود نيتشه يمكن أن يُقرأ نفياً لإنسانية عصره الخارجة عن حد الاعتدال الآخذة في التدهور والانحطاط.

ولا أحسبه قادراً على ممارسة العنف تحت أي شعار كان، فكيف إذا كان الدافع إلى ممارسته دافعاً عقائدياً عنصرياً. ولا أحسبه قادراً على قتل نملة وهو الذي ارتمى مرة بجسده على حصان كان صاحبه يوسعه ضرباً ويسومه عذاباً. أجل لا أخاله قادراً على ممارسة العنف في حياته، برغم ما يشي به خطابه من التفجّر والعنف، أي من قوة الفكر وزخمه وخصوبته. وربما لم يمارس هو العنف بقدر ما مارسه في نصه وكلامه. أعرف أنّ فكر نيتشه فُسّر ولا يزال يُفسّر على نحو جعل البعض يحمّله وزر النظام الفاشي وما ولّده من ويلات وكوارث. هكذا شُبّه للذين لا يحسنون القراءة، أو للذين في قلوبهم مرض، أو للذين جمح بهم الغلو والتعصّب، أي للذين يجيدون «التقويل» ولا يحسنون التأويل. وإذا كان تقويل نيتشه قضى عند البعض بالربط العشوائي بين فكره والمسلك الفاشي، فإن تأويله يمكن أن يبيّن لنا أن المفكّر الذي بشر بالإنسان الأعلى وتحدّث عنه، ربما

أراد تجاوز «انحطاط الغرب» الذي تحدّث عنه شبنغلر ووصف أعراضه. باختصار كان نيتشه يحتجّ بقوّة على إنسانية مورست عنفاً وانحطاطاً، باسم الألوهية الدينية أو بالاستناد إلى الفلسفة الماورائية.

وإذا كان نيتشه أعلن «موت الله»، فإننا لا نؤخذ بإعلانه هذا، كما لا نؤخذ بإعلان اللاهوتي إيمانه، وإنما نهتم بما لا يقوله الكلام المعلن ويجعله في الوقت نفسه ممكناً.

وما جعل نيتشه يصرح بمثل هذا القول هو احتجاجه على الألوهية كما مورست وتمارس، أي نفيه لألوهية جسّدت دوماً على النحو الذي ينفيها ويجحدها. إذن فنفيه هو من قبيل نفي النفي. ولنقل إنه جحود من فرط الإيمان. هكذا يمكن أن نقرأ في دهرية نيتشه ألوهية، كما يمكن أن نستكشف في لاهوتية المؤمن دهرية. ولهذا لا ينبغي أن نبسّط الأمور التي هي معقّدة بطبيعتها، بحملها على وجه واحد أو برؤيتها من جانب واحد: فالضد يستدعي ضدّه ويشرطه، وقد يقبع فيه.

وأمّا جنون نيتشه فهو شهادة له لا ضده. إنه شهادة على أن هذا «الدهري» لم يشأ أن ينتمي إلى هذا العالم ولم يتمكّن من الانخراط فيه وإلاّ لكان تكيّف معه وما جنّ أو انحجب. قد يكون أكثر تألّهاً وتوقاً إلى عالم الملكوت من اللاهوتيين أنفسهم. ذلك أن مصير المتألّه في هذا العالم أن يتوحّد وينعزل، أو يسكر ويشطح، أو يجن ويصلب، أو يتجرع السم وما هو أصعب منه. وحدهم ينتمون إلى هذا العالم وينخرطون في صناعته، المتربّعون سعداء في مقاماتهم، المهيمنون على رعاياهم، الممسكون بسلطاتهم، الواثقون من قدرتهم والمطمئنون إلى قوّتهم.

نقد الحقيقة

غالباً ما يؤول طلب الحقيقة إلى نفيها عند ذوي العقائد والمذاهب، يستوي في ذلك القدماء والمحدثون، اللاهوتيون والعلمانيون. ذلك أنّ كل فريق منهم ينطلق من موقف مسبق، صريح أو ضمني، يقوم على استبعاد الفريق الآخر من دائرة الحقيقة والهداية وقذفه في دائرة الخطأ والضلالة.

وطالبو الحقيقة يمارسون مثل هذا الاستبعاد المتبادل لأن معنى الحقيقة، عندهم، يقوم هو نفسه على الاستبعاد، إذ هم يتصورونها كشيء مطلق هو موضوع جاهز يمكن معرفته واكتسابه بصورة يقينية ونهائية، مستبعدين بذلك تاريخية النشاط المعرفي وطابعه النسبي بل مصدره الناسوتي. إذن فهم يختلفون في معارفهم، ولكن مفهومهم للحقيقة هو ذاته. إنه مفهوم أحادي تبسيطي، أي لاهوتي ماورائي. وفوق ذلك، هذا المفهوم مستبعد، هو أيضاً، من نطاق البحث والتفكير. إنه مفهوم غير مفكر فيه مسكوت عنه في خطابات كهنة الحقيقة وأمنائها المدافعين عنها. إذ هو البداهة التي تتأسس عليها مقالاتهم. والبداهة تكون، دوماً، محتجبة مستبعدة، ولعلها تحتجب من فرط وضوحها وانكشافها.

هكذا يمارس خطاب الحقيقة، في أشكاله التقليدية، عملية استبعاد مركبة لها ثلاثة مستويات: استبعاد كل واحد من المختلفين أو المتجادلين أن يملك غيره بعض الحق، يفسّره استبعاد الكل أن تكون الحقيقة مشروطة جزئية متغيرة مصنوعة. وهذا الاستبعاد الأخير هو استبعاد يحجبه ويؤسّسه إقصاء مفهوم الحقيقة ذاته من مجال الخلاف والنقاش بوصفه بداهة فوق الجدال.

من هنا إن النقد الحقيقي يقضي بنقد مفهومنا للحقيقة قبل أي نقد آخر. وهذا النقد يبينّ لنا أن مسألة الحقيقة ليست مسألة انتصار للحق على الباطل،

بقدر ما هي لعبة تفريق بين صواب وخطأ أو بين هدى وضلال، يشتبك فيها المعرفي والسلطوي والعشقي. إنه، أعني النقد، يبيّن أن تاريخ الحقيقة ليس تاريخاً لتقدّم العقل على الوهم والمعرفة على الجهل، بقدر ما هو تاريخ لتجارب خطابية نظرية، أو سلوكية عملية، تقوم على الترجيح والمفاضلة والاصطفاء، وتمارس آلياتها في الحجب والإقصاء والتهميش. يشهد على ذلك أن دائرة الجهل لا تضيق، إذا لم نقل إنها تتسع، بعد هذا التراكم الهائل في المعارف وهذا التطوّر المذهل في مجال المعلومات. وبالفعل فلا شيء، على ما يبدو، يعالج بصورة حاسمة ونهائية، بل على العكس، فكلّ شيء يعالج بصورة مؤقّتة جزئية إجرائية. ولذا تبدو الحقيقة أقل حقيقية مما ينبغي. فحقيقتها أنها ليست منطقية بقدر ما هي عملانية. إنها ليست موضوع المعرفة ومادتها بقدر ما هي عدّتها وآليتها. وفي الإمكان ترجمة هذا التناول لمسألة الحقيقة بالقاعدة الآتية: «لا أحد محقّ ولا أحد مخطىء».

وفي رأيي إن هذه القاعدة تشكّل الأساس الذي يبنى عليه حق الاختلاف. والحال أن إقراري بحقك أن تكون مختلفاً عني في الرأي والمعتقد، أو في النهج والأسلوب، وإقرارك لي بمثل هذا الحق، معناه تسليم كل واحد منّا بأنه لا يملك الحق وحده دون سواه، معناه أن لا نصّ أو تفسير أولى بالحقيقة من غيره، وأنه لا يمكن لأي مذهب أن يحتكر الحقيقة وحده دون سواه، ولا يمكن لأي مدرسة أو نظرية أن تشكّل مصدراً وحيداً للمعرفة.

ولا يمكن إجراء الحوار أو التقريب بين الهويات والانتماءات المختلفة أو المتنازعة، إلا على أساس الاعتراف المتبادل القاضي بأن يعترف الواحد أن للآخر حقيقته الخاصة وحقّه الواجب، كأن يقرّ اللاهوتي بأحقية العلماني وبالعكس، أو يعترف الغربي بإنسانية سواه، أي بأن له، مثله، حقوقه كإنسان وبالعكس؛ أو يعترف المنتمي إلى ملّة معيّنة أو إلى مذهب مخصوص بأن للملل والمذاهب الأخرى إيمانيتها ومشروعيتها؛ أو يقرّ أصحاب المدارس والمناهج بأن لكل مدرسة صدقيتها ولكل منهج فاعليته وجدواه.

هذا هو مآل حق الاختلاف: أن يتخلّى الواحد عن اعتقاده بأنه يملك

مفاتيح العلم اللدني، لكي يعتقد بأن أصوله ومبادئه ومعارفه هي مجرد مقاربة للواقع أو تفسير للأحداث أو تأويل للنصوص، أو مجرّد شكل من أشكال التعامل مع الذات والغير والعالم. وبتعاملنا مع الأمور بهذا الانفتاح نتخطّى القاعدة القديمة التي ترى إلى الحقيقي كمعيار حاسم للتمييز بين حق وباطل أو بين صدق وكذب أو بين هداية وضلال. فقد يصحّ هذا المعيار على الصعيد التربوي حيث الغرض تقويم سلوك الفرد وتوجيهه. وقد يصحّ على الصعيد الحقوقي والقانوني حيث ينبغي الفصل في النزاع بين المتخاصمين. وقد يصحّ على الصعيد العلمي، كما يظهر ذلك في النقاشات التي تجري بين العلماء حول صحة الفروض أو صلاحية النظريات. حتى على هذا المستوى نجد أن الباحثين في أصول العلم والمعرفة لا يقطعون، بل يتخلّون عن تصورهم الإمبريالي للحقيقة بصفتها كلية أحادية، ويميلون إلى تصور مغاير منفتح يقوم على القول بوجود حقيقة نسبية انتقالية متعدّدة يصعب حدّها، بسبب من طابعها الإشكالي الخلافي.

وأيًّا يكن، فالمهم أن المعيار الأصولي الإبستمولوجي لا يصحّ على المستوى الوجودي الأنطولوجي، أي على صعيد العلاقات بين الهويات الثقافية والأنماط الحضارية، حيث تشكّل كلّ هوية ثقافية رأسمالاً رمزياً وبُعداً من أبعاد التراث الإنساني، وحيث يشكّل كل نمط حضاري إغناء للحياة وازدهاراً لكينونة الكائن. على هذا المستوى، الأنطولوجي، يتخطّى الأمر مسألة التفريق بين صدق وكذب أو بين صواب وخطأ. ههنا لا يمكن الانطلاق من القاعدة القائلة بأنني أنا أو أنت على هدى أو في ضلال، وإلا انتفى إمكان الحوار وفقد قيمته. ذلك أن الحوار الحقيقي شرطه الاعتراف المتبادل. وهو لا يكون فاعلاً مجدياً إلاّ إذا تم التفاعل بين المتحاورين على نحو يؤدي إلى أن يفيد الواحد من الآخر ويغتني به، بحيث ينتهي بعد الحوار إلى غير ما بدأ به، هكذا مغايراً ذاته مغايرة ما، عاملاً على تجديدها وإعادة بنائها.

فلا حوار بلا تبادل، ولا تبادل دون اعتراف متبادل، أي دون الإقرار بحق الاختلاف. وهذا الحق يحملنا على تغيير مفهومنا للحقيقة، بحيث لا تعقل كجوهر ثابت أزلي يتعالى على التجربة ويسبقها، بل تفهم وتمارس بوصفها وجوداً

تختلف أنماطه وتجلياته، أو حدثاً تتعدّد قراءاته وأشكال التعاطي معه، أو نصًّا تتباين تفاسيره وتأوّلاته ومناهج استثماره. فالحقيقة قد تكون مجرّد نظام للتجريب أو إجراء للشرح والتفسير. إنها منظومة اعتقادات أو نسق من المسلمات أو إطار مرجعي للنظر أو نمط أصلي للعمل. وإذا شئنا أن نتناولها على صعيد العلاقة بين الأنا والآخر، أمكننا القول بأنها ممارسة الواحد لهويته، أي لاختلافه عن غيره، بطريقة تقرّبه من هذا الغير وتساويه به، ولكن من خلال مساومة ما. فإذا كانت الحقيقة، بمعنى من معانيها، هي سواء، أي مساواة، فإن المساواة لا تتحقق، على ما يظهر، إلا كتسوية، تسوية بين العقل والهوى، أو بين القاعدة والرغبة، أو بين القداسة والعنف، أو بين التديّن والكفر، أو بين الحق والقوة، أو بين الأنا والأنت. يتجلّى ذلك في أكثر من مجال وبالرجوع إلى غير مثال: فنحن البشر نسفّه عبادة الأوثان، ولكننا لا نكفّ في الوقت نفسه عن عبادة رؤسائنا وعن تحويل مقولاتنا ونصوصنا إلى أصنام أين منها أصنام الجاهلية؛ كذلك فنحن نصلي ونبتهل ونخشع، ولكننا متأهبون دوماً لسحق من يتهدّد سلطتنا أو يكشف عن أخطائنا ومعايبنا.

وأخيراً لا آخراً، ها هو الإنسان يمارس الآن عالميته، كما لم يحدث من قبل، في مجالات الإعلام والاتصال واستخدام الأدوات والتقنيات، ولكنّه يمارس، على صعد أخرى، هويته إلى حد الاختلاف الوحشي وبكيفية عنصرية أو فاشية. حقاً إن العالم أصبح قرية واحدة إعلامياً، ولكن هذه الوحدة لا تمنع كل واحد من البحث عن قبيلة ينتمي إليها اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً أو إيديولوجياً. قصارى القول إن الحقيقة تبدو دوماً أقل صدقاً ووثوقاً مما نظنّ. إنّها يمكن أن تقرأ كتسوية أركانها الاختلاف والمفارقة والتعارض بل التوتر. والذين يتحدّثون عن حقيقة ثابتة راسخة يدّعون امتلاك مفاتيحها، هم أوّل من تكذّبهم الحقائق وتصدمهم الوقائع.

الحق يشهد للحقيقة

فرويد والقرآن

لا يبتعد فرويد، بعلمه التحليلي، عن الرؤية القرآنية كلّ البُعْد؛ بل هو أقرب إليها مما نظن. يتبينّ لنا ذلك، إذا أجْرينا مقارنةً بسيطة بين نظرية فرويد في النفس وبين كلام القرآن عليها. فمن المعلوم أن مؤسّس التحليل النفسي يُحَلّل النفس بتناولها على صعدٍ ثلاثة، مميّزاً بذلك بين قوى ثلاث يتكوّن منها الجهاز النفسي وتمثّل العوامل الرئيسية الفاعلة في نشاط الإنسان وسلوكه، وهي: «الهو»، و«الأنا»، و«الأنا الأعلى». وهذه المراتب الثلاث تضاهي نفوساً ثلاثاً يشير إليها القرآن، وهي «النفس الأمّارة» و«النفس المطمئنة»، و«النفس اللوّامة».

أما «الهو»، فإنه نظير «النفس الأمّارة»، كونُهُ يشكّل منبع الغرائز وبؤرة الشهوات، ومصدر الغواية وآلة الوَسْوسة. و«الهو» مخالف للشرائع والقوانين، مُضادّ للعرف والتقليد، مُناقض للعقل والرويّة، لا يعترف بالمحرّمات والمقدّسات. ولذا، فماهية «الهو» وحشيةٌ، فردانية، أحادية؛ ومنطِقُهُ أن يعبد الإنسان هواه، أي أن يتخذ إلهه هواه بحسب التعبير القرآني. وأما «الأنا الأعلى»، وهو نظير «النفس اللوّامة»، فإنه على الضد من «الهو»، يمثّل نظام الجماعة، ويصدر عن النماذج الأصلية، ويخشى المحرّم، ويستلهم المُثُل، ويتوحّد بالقوانين والمعايير، وينوب مناب السلطات التي يخضع لها الفرد، سلطة الحاكم، وسلطة الأب والربّ. وبالإجمال، فالأنا الأعلى يستبطن الأمر الأخلاقي الواجب بذاته. من هنا فإنه يشكّل مؤسسة للإقتصاد في الهوى ولقمع الشهوات. إنه أداة ضبط الحاجات وتقنين الرغبات بقدر ما هو آلة التهذيب ووسيلة الترويض

والتطبيع. فهويّته هي إذن أنسية مدنية، ومجتمعية سلطوية.

وأما «الأنا»، فإنه نظير «النفس المطمئنة». وهو يشكّل مبدأ الإنسجام والتوازن في حياة النفس. لأنه يوازن بين «الهو» و «الأنا الأعلى»، ويوفّق بين الأهواء، وسلّم القيم. إنه يساوم بين الميول والفضائل، وبين الداخل والخارج، وبين البَسْط والقبْض، ولنقل بين التحرّر السريالي والانضباط الفاشي. ومختصر القول إنه يصالح بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، بحسب مصطلحات العلاّمة النمساويّ، بحيث لا يسحق «الأنا الأعلى» «الهو» تحت وطأته ورهبته، ولا يجتاح «الهو» القِوى العليا بفجوره وانفجاره. فالتصالح يَقْضي بأن لا يُمسي الجسدُ أسير الذات المتعالية، سجين النفس اللوامة، كما يقضي، في المقابل، بأن لا تتغلب النفس الأمّارة على المرء حتى لا يقوده هواه.

ولا غنى لأحدٍ عن إجراء المصالحة وتحقيق التوازن بين قواه ونزعاته، وإلا بقي فريسة الشّقاق، منقسماً دوماً على نفسه، مهدَّداً بالازدواجية والإنفصام. و «الأنا» يمثّل حقاً حيّز التصالح والتوازن بين ميول الإنسان ونزعاته، وهو آن التوافق والتكامل بين قواه وملكاته. ولهذا، يشكّل «الأنا» عنصر الرضى والاطمئنان في حياة كل إنسان. فلا رِضى للمرء عن نفسه ما لم يتوصّل إلى إقامة ضرب من التوازن بين حاجاتِهِ، وما لم يحقق قدراً من التكامل في شخصه، أي ما لم يَسْعَ إلى استكمال ذاته، فلا يطغى فيها عنصرٌ على آخر، ولا يطمس وجهٌ وجهاً آخر، ولا يلغي بعدٌ بعداً آخر.

* * *

بالطبع، إننا لا نرمي من وراء هذه المقارنات السريعة إلى القول بأن القرآن قد تحدّث عن جميع الحقائق واحتوى مسبقاً على كل الاكتشافات التي سجّلها العلماء أو سيسجلونها في مختلف ميادين المعرفة، على ما يذهب إليه بعض الذين يُفسِّرون القرآن تفسيراً «علمياً»، فيُسقِطون مداليلهم العلمية على النص ولا يقرأون فيه إلاّ ما يريدون قراءتَهُ. وهم يقرأونه، في الحقيقة، من منظار إيديولوجي عقائدي، وبصورة محض ذاتية، وعلى نحو عرضي اتّفاقي لا تقتضيه بيئة النص ولا يُمليه سياق المعنى ونمط الفهم. ولذا، فهم يتعسّفون في التفسير

ويغالون في التأويل، جاعلين بذلك من القرآن معرضاً للنظريات العلمية التي توصّل إليها العلماء بتراكم التجارب، وبنتيجة الفحص والبرهان.

فليس ذلك القصد البتّة. ولا يمكن أن يكون ذلك كذلك. لأن مثل هذا المذهب في التفسير، إذا جاز لنا عَدُّهُ مذهباً، يعني، ضمناً، مصادرةً لدور العقل، ويؤول إلى الإستغناء عن منجزات العلم. وهو يُبنى في الأصل على رأي من البينّ فسادُه. ذلك أنه، لو كان القرآن، كما يقولون، قد تحدّث عن الاكتشافات العلمية، من قبل أن يكتشفها العلماء، فلماذا لم يُعرف ذلك في حينه!؟ لماذا لم يوضح لنا المفسّرون القدامى ذلك؟ خاصةً وأن الحقائق العلمية تكون واضحة بيّنة عند أهل العلم والاختصاص، كنظريات الهندسة وقوانين الفيزياء والمعارف الطبية، وإلاّ لما استحقت أن توصف بصفة العلم! والأعجب من ذلك أن أصحاب التفسير «العلمي» لا يطلعوننا اليوم على النظريات التي يزعمون اكتشافها في النص القرآني، إلاّ بعد استنباط العلماء لها بعقولهم واطلاعهم هم من ثمّ عليها.

في الحقيقة إن رأياً كهذا ليس سوى تحصيل حاصل لا يُنتج سوى مقدماته. فضلاً عن أنه يبنى على جهلٍ بطبيعة النص وماهية التفسير. فهو يتعامل مع النص القرآني، بوصفه كتاباً علمياً بالمعنى الحصري للكلمة. في حين أنه ليس كذلك. فهو ليس نسقاً علمياً، ولا يتحدث بلغة العلم النظرية، ولا يتناول المسائل على الطرائق العلمية المعروفة. إنه ليس كتاب طب أو فلك، ولا هو مُؤَلَّف في علم النفس أو علم الإقتصاد، ولا هو حتى مُصنَّف في الفلسفة. ولنقل بالأحرى إنه رؤية للأشياء والكائنات. وهو كلام يتحدّث عن الأشياء التي يتحدّث عنها بعباراتٍ موجزة وإشاراتٍ لطيفة تحتاج دوماً إلى القراءة وإعادة القراءة. ثم إن العبارات العلمية هي قضايا تصدق أو لا تصدق. وهي تكون دوماً رَهْن الاختبار وقَيْد الإثبات. أمّا العبارات القرآنية فهي كلام لا ينفكّ يقبل التفسير ويَحْتَمل التأويل، ولذا، فهي مرهونة بقراءاتها وتفاسيرها.

ولا شك أن القرآن يُقرأ في ضوء الابتكارات العلمية والثورات المعرفية كما لم يُقرأ من قبل. إنه يُقرأ كلّ مرة قراءةً جديدة ومختلفة. ذلك أن القراءة الجديدة

تقرأ في النص، أي نص كان، ما لم يقرأ فيه من قبل. والعالم المفكّر هو أقْدر من يضطلع بهذه المهمة. لأن من يقف على علم مستحدث أو يتزوّد بعدة معرفية جديدة يمتلك قدرة على إعادة قراءة نص من النصوص وتجديد تفسيره، باكتشاف بُعد من أبعاده المجهولة، أو بالكشف عن طبقة من طبقاته الدلالية. وهذه هي ميزة النص الذي يستحق أن يسمّى نصاً. إنه لا يُقرأ قراءة أحادية ونهائية. بل يحتمل أكثر من قراءة، ويقبل الاختلاف والتعدّد في المعنى، ويتجدّد فهمه مع كل قراءة. إذ كل قراءة تتعامل مع النص من زاوية جديدة ومغايرة، فتفتح أبواباً للكلام عليه كانت مغلقة وتقول فيه ما كان ممتنعاً على القول. فكيف إذا كان النص هو القرآن، والقرآن فضاء تأويلي.

فليس القصد إذن من وراء المقارنة القول بأن القرآن قد سبق العلماء في كل ما قرّروه أو سيقرّرونه من الحقائق. بل القصد أن آياته نفسها يمكن أن تُقرأ كل مرة قراءة جديدةً منتجة. وبقول آخر، ليس المطلوب أن يقرأ فيه العالم منجزاتِ علمه، أو المطّلع حصيلةَ اطّلاعه، بل المطلوب أن يعيد العالم أو المفكّر اكتشافه، في ضوء كشوفاتِهِ العلمية أو الفكرية، فيقرأهُ قراءةً كاشفةً غير مسبوقة، أي قراءةً لا تسترجع ما قاله العلماء والمفكّرون، بل تكشف فيه عمّا لم يُكْشَف من قبل. والقراءة الكاشفة للنص تنطوي على تجديد للفكر، بما هي تجدّد التفسير، بل هي لا تكون كاشفةً، إذا لم تحمِل جديداً في الأفكار والمفهومات. وبكلام أوضح، لا ينبغي رفض منجزات الفكر الغربي الحديث، كما لا ينبغي، في المقابل، استرجاعها أو استنساخها بحرفيتها. وإنما ينبغي استنطاق النص من خلال علوم العصر ومعارفه ومشاهده وشهاداته. والاستنطاق المُنتج المبدع يُؤدّي إلى تجديد القراءة والتفسير كما يؤدي في الوقت نفسه إلى تأصيل الفكر الذي يُقرأ من خلاله النص وإعادة إنتاجه وأقلمتِهِ في بيئة ثقافية غير بيئته. إنّه فعاليّة فكرية يتجدّد بها فهم القارىء للنص المقروء ولذاته معاً. والأقرب أن يكون تعرّفاً.

والنظر إلى الأمور بهذا المنظار يُجنّبنا اللجوء إلى موقفين هما على طرفَيْ نقيض. فمن جهة أولى لا تعود الكشوف العلمية والفكرية، كالكشف الفرويدي مثلاً، نقيضاً للرؤية القرآنية. ولكن مِثل هذه الكشوف لن تكون، في

المقابل، مجرد صدىً يُرجّع ما قاله القرآن من قبل على غرار ما يفسّر بعض المفسّرين آياتِه، كما لن يكون التفسير مجرّد صورة تُبسِّط على نحو مبتذل واقع المعارف العلمية(*).

فالأحرى القول إن الاطّلاع على إبداعات العقل الحديث، بل المعاصر، يحض على قراءة النص القرآني من جديد بقدر ما يُتيح إمكاناً جديداً لفهم إشاراتِهِ واستقصاء معانيه. ولا جدال في أن الوقوف على نظريات التحليل النفسي يضاعف من إمكانات تفسير كلام القرآن على النفس بِسَبْر المدى المفهومي لبعض عباراتِه، والنفاذ إلى بعض مناطقِه الدلالية، واستنطاق بعض مفرداتِه عن محمولاتها المحتملة. وهو يحتمل لأنه «يتّسع» كما وُصِف.

وبالمقابل، فإن قراءة القرآن بعقل مفتوح وبصيرة نيّرة يعزّز الثقة بأقوال العلماء ويلقي أضواء كاشفة على حقيقتها ويجعلنا، على سبيل المثال، أكثر تَقَبُّلاً للإنجاز الفرويدي في مضمار النفس. ولا غرابة في القول. فالحق لا يضاد الحقيقة بل يشهد لها. والعوالم لا تتنافى ولا يطرد الواحد منها الآخر، بل هي تتمرأى وتتفاعل وتتكامل. والأنساق الثقافية، الحيّة المتجدّدة، هي أنساق مفتوحة. ولا تبدو مغلقة إلاّ في نظر العقول المغلقة.

(*) من المفارقات في موقف أصحاب التفسير «العلمي» أنهم يقبلون إجمالاً الكشوفات العلمية في مجالات العلوم الطبيعية والرياضية، ولكنهم يرفضونها في مجال العلوم الإنسانية. مع أن القرآن هو خطاب يتحدث عن الإنسان ومُوَجَّه أصلاً إلى الإنسان.

حقيقة الهداية

النموذج العقائدي المنغلق على عقيدته، المتوقف عند كتابه، المتزمّت في موقفه، يستبعد إمكان الخطأ فيما يعتقده، كما يستبعد في الوقت نفسه إمكان الصواب فيما يعتقده مخالفوه. إنه يرى الحقّ دوماً إلى جانبه، وينظر إلى الحقيقة نظرة وحيدة الجانب. وهو في موقفه هذا، من حقيقة الحقيقة، معاكس لموقف الإمام الشافعي الذي كان يقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب(*).

ولا يخفى أن موقف الشافعي يُدخل عنصر الاحتمال على مفهوم الحقيقة، ويخلع طابع الظن على كل رأي ومعرفة. ومؤدّى هذا الموقف أنّ ليس لأحدنا أن يجزم بأنّ ما يراه هو الحق عينه والصدق كله، ما دامت آراؤنا ظنوناً تحتمل الصدق والكذب. أمّا العقائدي فإنّه يعتقد بأن الحق لا يكون إلّا مع أهل ملّته ومذهبه، أو مع أصحاب أدلوجته(**) وفلسفته، شعاره في ذلك: الحق يعرف بأهله لا بذاته، أي على الضد مما قاله الإمام علي: اعرف الحق تعرف أهله(***).

والحق أن العاقل ومؤثر الحق ينظر في الأقوال والمواقف، كي يرى هل تنطوي بذاتها على شيء من الصدق أو الصحة، ويصرف النظر عن هوية

(*) هذا قول للشافعي استشهد به الدكتور رضوان السيد في مقالة له في مجلة منبر الحوار، العدد ١٣، ربيع ١٩٨٩.

(**) أشير إلى أني أستعمل مصطلح «الأدلوجة»، للدلالة على المعتقدات والمذاهب الحديثة والعلمانية.

(***) احتجّ بهذا القول الغزالي في المنقذ من الضلال.

أصحابها وعن انتماءاتهم العقائدية. إذ معيار الرأي أو الموقف، عنده، لا يستمدّ من صاحبه، بل من مفهوميته ومعقوليته، أو من إمكان ترجمته وتطبيقه. فعلى هذا الأساس يحكم ذو العقل، المنفتح بعقله، على الآراء ويقيم المواقف. إنه يعرف الناس بالحق، أي بصدقية آرائهم أو صلاحية مواقفهم. في حين أنّ النموذج العقائدي، هو على الضدّ من ذلك، يعرف الحق بالناس. إذْ معيار الرأي أو الموقف، في نظره، لا يقوم على بداهته أو صدقيته، ولا على إمكان توظيفه واستثماره، ولا على إجماع الكل عليه. وإنّما المعيار هو المراجع والولاءات والنصوص. بل الشروحات والتفاسير. فلا صدق عنده، ما لم يصدر عن مرجع معين، ولا حق دون الولاء لشخص معيّن، ولا حقيقة إلاّ ونقف عليها عند فيلسوف معيّن. إنه يرهن الحقيقة دوماً بمراجعها ويقيّدها بأهلها.

ولا شك أن الحقيقة ليست مطلقة، بل هي مقيّدة بشروط إنتاجها وطرق إقرارها، مرهونة بهوية الذين يحكونها وينطقون بها أو يدافعون عنها. بيد أن العقائدي يرهن الحقيقة بشروطها وينسبها إلى أهلها، أي إلى طائفة من الطوائف، أو مذهب من المذاهب، أو قوم من الأقوام، أو شخص من الأشخاص، لا ليقول بنسبيتها ومشروطيتها، بل هو على الضد من ذلك، يعتقد بأن الحقيقة هي نهائية ولا جدال فيها، إذ هو يشرطها بكتاب يؤمن بقدسيته، أو ببشر يعصمه عن الخطأ، أو بتقليد ينيط به وحده سبل الهداية والنجاة، أو بأدلوجة يرى أنّها تتعالى على الواقع والتاريخ، أو بنسق فكري يفسّر من خلاله كل شيء.

ومن الواضح أن هناك بوناً شاسعاً بين من يرى أن الحقيقة مشروطة بمراجعها وسياساتها ومؤسسات إنتاجها ومختلف شروطها التاريخية والبشرية، وبين من يعتقد أن الحقيقة الكاملة الثابتة نصّ عليها في كتاب معيّن، على نحو ما يعتقد المتكلم أو اللاهوتي بكتابه؛ أو وقف عليها فلاسفة كمل بهم الحق كما نظر بعض الفلاسفة العرب قديماً إلى أفلاطون وأرسطو؛ أو قبض عليها منظّرون ودعاة وقفوا على قوانين التاريخ، كنظرة صاحب الأدلوجة الحديثة إلى أدلوجته. ففي الحالة الأولى تُشرط الحقيقة بأهلها للتدليل على نسبيتها واحتماليتها

وجزئيتها. بينما تُشرط في الحالة الثانية بأصحابها، لتبرير القول بأحاديتها وكلّيتها ونهائيتها، وذلك بعد خلع صفات العصمة والقداسة والألوهة على مصـادرها ومراجعها.

ولهذا فالنموذج العقائدي مقلّد ونصوصي. إنّه يوجد بالنص وله. ويريد به دوماً نصاً بعينه، يعتقد بأن لا توفيق ولا هداية إلى الـطريق السويّ إلاّ به. صحيح أن الباحث عن الحقيقة، يمكن أن يتحققها بنص معين يحضّه على التفكير والتأمّل، أو ينير أمامه دروباً معتمة، أو يحلّ له مشكلات مستعصية، أو يساعده على بلوغ الكمال الذاتي. لكن العقائدي لا يكتفي بالقول بأنه اهتدى بالرجوع إلى نصٍّ مخصوص، أو اتّباع مذهب من المذاهب، بل يقطع بأن الهداية لا تكون إلاّ عن طريق نصّه ومرجعه. من هنا لا يهمه أن يقول مخالفه قولاً فيه جانب من الصدقية والمعقولية، أو يرى رأياً يصدر عن رؤية وتعقّل. ولا يهمّه أن ينهج المرء نهجاً سوياً قويماً، أو يصنع خيراً وجمالاً؛ وإنمـا الذي يهمّـه، قبل كـل شيء، المذهب الذي ينشأ عليه الفرد، أو الأدلوجة التي يعتنقها، أو النصّ الذي يهتدي به.

هذا في حين أن النصوص، توجد أصلاً، لكي تهدي للتي هي أقوم. وقد يهتدي الواحد بغير ما يهتدي به الآخرون. وقد يهتدي بعقله ومداركه، ببحثه وتجاربه، دون الرجوع إلى أي نص. كيف لا! ومبرِّر كل كلام يدعو إلى الهداية والرشاد، أن يخاطب عقول الناس في المقام الأول. فلا ضير، إذن، أن يهتدي المرء بعقله. بل هذا هو المطلوب. إذ الكتب، كتب الهداية والرحمة، تخاطب أول ما تخاطب الذين لم يهتدوا؛ وهي تخاطب فيهم عقولهم حتى يثوبوا إلى رشدهم. والذين يوفقون إلى طريق الهداية بنصّ أو بغير نص، باتبـاع هذا المـذهب أو سواه، بالرجوع إلى هذا المرجع أو ذاك، فقد حقّقوا الغاية المرجـوّة من وضع الشرائع وصوغ الأدلوجات.

لكن العقائدي النصوصي، المؤمن بقدسية نصّه، أو عصمة مرجعـه، أو تعالي أدلوجته، لا يقنعه مثل هذا الكلام عن حقيقة الهداية والحقيقة. فهو لا يعتقد أن في إمكان المرء أن يكون فاضلاً أو صالحاً أو تقياً، إذا لم يكن من أهل

كتابه أو من ذوي معتقده ومذهبه. هكذا هو يشرط العقل بالنص إجمالاً، ويشرط الهداية والصلاح بمرجع مخصوص يؤمن باصطفائه لقول الحق. ولهذا فمآل موقفه، أنه لا يريد الهداية لذاتها، ولا يهمّه تحقيق الحقيقة. فهو يتمترس وراء نصّه ومرجعه، ويحاصر نفسه في أدلوجته وهويته، منقلباً بذلك على ما من أجله كانت النصوص والمراجع والانتماءات. لأن من يلغي العقل ينقلب على النص الذي لا مسوغ له دون العقل، ويجعل طلب الهداية غير ذات جدوى، لأنّ لا هداية ولا صلاح دون عقل وروية.

الغيب اللاهوتي والغيب الأنطولوجي

لا مناص من التسليم بالوجود الغيبي. ومن السذاجة إنكار هذا الوجود، كما من السذاجة إثباته والكلام عليه في شكل جازم قاطع. فالعقل سلاح لا يقطع في هذا المجال، بل يبدو أنه ما عاد يقطع في أي مجال ينظر فيه، بما في ذلك المجال الحسي التجريبي. والأحرى القول إن العقل يقطع في الإيديولوجيات والغيبيات أكثر مما يقطع في المحسوسات والمجربات، كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والعقائد من جهة وتاريخ العلوم الطبيعية من جهة أخرى.

غير أن الإيمان بوجود الغيب لا يعني، بالضرورة، الإيمان بمعناه الديني اللاهوتي. فالغيب غيبان، إلهي ووجودي، يمكن التفريق بينهما من نواحٍ:

فالغيب الوجودي أعمّ من الغيب الإلهي، بحيث يمكن القول إن الغيب الإلهي شكل من أشكال الأول وتجسيد له بكيفية خاصة ترتبط بوضع الإنسان ومشروطيته، بتناهيه وتعاليه في آن.

والحال فإن الغيب الوجودي يشمل كل ما هو غائب عن مدارك الإنسان من العوالم والأكوان والصيرورات، أي كل ما نجهله من أمر هذا الوجود، مما هو واقع الآن كعالم الحياة، أو وقع ماضياً عند نشوء الكون، أو يمكن أن يقع مستقبلاً فيما يخصّ مصير الإنسان والعمران على هذا الكوكب. وهو أمر تتعذر الإحاطة به وتقديره حق قدره.

ولهذا فالكلام على الغيب الوجودي هو علاقة بالمجهول وانفتاح على عوالم وأكوان أو استشراف مصائر يستحيل تقديرها وإحصاؤها، دون أن يعني ذلك تطابقاً بين «الغائب» و«المجهول». فالمجهول مفهوم معرفي ابستمولوجي، بينما

الغائب مفهوم أنطولوجي؛ المجهول هو ما لا نعلمه، بينما الغيب يشير إلى وجود قوامه أن لا يحضر، إلى شيء سره وقوته في أنه لا ينكشف كل الإنكشاف.

أمّا الغيب الإلهي فهو، بخلاف ذلك، شيء يُعرف ويتصوّر بصور معلومة، كما تنبىء رسالات الوحي وتنصّ الكتب الدينية اللاهوتية التي تصف الله وتحصي أسماءه إسماً إسماً. ومن بين هذه الأسماء أنه، هو نفسه، العليم المحصي الذي يحيط بكل شيء علماً ويحصي كل شيء عدداً. من هنا فهو أشبه بكتاب كوني سُطِّرت فيه حقائق الوجود ودُوِّنت، أو أشبه بعقل الكتروني (حاسوب) فيه أحصي وقُدِّر وبُرمج كل شيء، إذا شئنا معادلاً حديثاً للّوح المحفوظ أو الكتاب المسطور.

والتحليل الاركيولوجي لمثل هذه التعريفات والتسميات للوجود الغيبي، تبيّن أننا إزاء أنطولوجيا تطغى عليها الانتروبولوجيا، ونعني بذلك أنها قراءة أناسية تصف الوجود الغيبي بصفات الإنسان وتخلع عليه أسماءه وتنسب إليه نحوه ومنطقه، وبذا يسي الكائن الأسمى إنساناً أعلى، وتحتجب ناسوتية الخطاب الإلهي، خلف لاهوتيته، من فرط بداهتها وانكشافها. والحال ففي هذا الخطاب يبدو الإنسان مدار الكلام ومحور الاهتمام، إذ هو كائن خلق كل شيء من أجله وسخر لمنفعته، وهو المطالب المسؤول الذي يتوجّه إليه الخطاب بوعده ووعيده، إذ هو قادر على معصية ربّه وعدم إنفاذ مشيئته. وإليه ينتهي هذا العالم لكي يبدأ العالم الآخر حيث أعدّ وجهّز كل شيء من أجل سعادته أو شقائه. هكذا يتعلق الأمر كله بمخلوق أصبح هو المشكلة لخالقه لا العكس. إنها مركزية الإنسان تملي عليه أن يقرأ الوجود الغيبي من خلال علاقته بذاته.

والإيمان بالغيب، كما جسّده وجسّمه أهل اللاهوت والكلام، ينصُّ على تغليب الأمر على العقل، وينهض على إسكات السؤال وقمع الاعتراض، أو هو يتخذ شكل معرفة إيقانية تعطي لكل سؤال جواباً، إذ كل شيء مقدّر ومعلوم ومكتوب منذ البدء. ثمّة هنا تفسير شامل يقدّم حلاً لكل مشكلة ابتداء من أدنى تفاصيل السلوك وصولاً إلى المشكلة الكبرى: علاقة الوجود بالعدم. والحل اللاهوتي لهذه المشكلة يقوم على الخلق «الإرادوي» للموجودات من عدم محض

لغاية ما ووفقاً لنظام ما. وهو اعتقاد يخلع معنى على ما هو مجرّد اتفاق ومصادفة، ويقرأ حكمة فيما يتصف بالاعتباط والتحكّم. إنه حلّ يفسر الشاهد بالغائب، بينما المطلوب معرفة الغائب، ولهذا ليس هو سوى تغييب للوجود بما وراء الوجود.

في المقابل يبدو الغيب الوجودي أقل تحكّماً وأكثر معقولية، بقدر ما هو علاقة نقيمها بالمجهول الذي نسعى إلى دركه، وبقدر ما هو شكل معرفي يبقي السؤال مفتوحاً أمام الاستقصاء الحرّ. فالأمر لا يتعلّق هنا بكائن غير مخلوق هو مصدر إرادي للخلق، ولا بتفسير شامل للعالم، بقدر ما يتعلّق باستكشاف ما لم يشهد أو ما لم يعقل من الحادثات التي تحدث كتشكُّل الكائن الحي بفعل استنساخ البرنامج الوراثي، أو التي حدثت كالانفجار الكبير الذي يتخيّله بعض العلماء عند بداية تشظّي الكون عوالم ومجرّات، أو التي يمكن أن تحدث كالخراب العظيم الذي لن يتاح لنا الوقوف على أطلاله، لو حصل التلوّث الشامل أو الانفجار النووي الذي نخشاه ذات يوم. في هذا الشكل لا درب آمنة ولا أجوبة جاهزة ولا شيء محسوماً بصورة نهائية، بل ثمّة ما يربك ويقلق ويفقد أسسه استمراراً. ثمّة ما يدفع دوماً إلى خوض المغامرة في اتجاه المجهول اللامتوقع وربما الكارثي.

وفي الإجمال، للغيب الإلهي مضمونه التعليمي، وطابعه التسليمي السلطوي، وبعده الميتولوجي القدسي أو الرمزي، في حين أن للغيب الوجودي مضمونه المعرفي، وبعده الأنطولوجي، وطابعه الإشكالي. في الشكل الأوّل تبدو الحقيقة متعالية مطلقة قبلية واحدة. بينما تبدو في الشكل الثاني حالة مشروطة بعدية متعدّدة حدثية، إذ هي تتعلّق بوجود حادثة ما مجهولة أو ضائعة أو مغيبة. إنها ممارسة للوجود ومجرد إجراء لاستكشاف العالم.

وإذا كان الشكل الإلهي إرثاً تشترك فيه الديانات، خاصة ديانات الوحي التي تنبع من مصدر واحد، فإن الشكل الوجودي أقرب إلى التقليد الفلسفي الماورائي الذي افتتحه الإغريق. أقول: «أقرب» استبعاداً للكلام على الأشياء بصورة حصرية. ذلك أن الخطاب الفلسفي قد يتكشف عن جوانب لاهوتية كما بيّن نيتشه، كما أن الخطاب اللاهوتي لا يخلو بدوره من مقاربات أنطولوجية.

وفي نظري إن خطاباً، كالخطاب القرآني، أوسع من أن ينحصر في مجال الغيب الإلهي وحده. فهو ينفتح على «الغيب» في المعنى المطلق. ومفهوم الغيب هو عبارة عن قراءة للكائن تفسّر علاقته بذاته من خلال انحجابه وعدم انكشافه، وكأن فساده أو محوه في منتهى كشفه وبسطه.

وأيًا يكن الأمر، فإن مفهوم الغيب هو شكل التمفصل الذي يقيمه ذلك الخطاب بين الحدث والحقيقة، بين الكون واللاكون. من هنا فهو يتراوح بين أنتروبولوجيا لاهوتية وأنطولوجيا غيبية. كما يتراوح بين الشريعة والحقيقة، أو بين المضمون العقائدي الفقهي والبُعد الفني الجمالي.

IV

لبنانيات

فلنصنع ليبراليتنا

إمكان التبادل والتداول

لا يسع المرء أن يتحدث عن الليبرالية(*) بلغة أهل القرن الثامن عشر ولا بلغة أهل الخمسينات من هذا القرن. لا يسعه أن يفهمها بالمفهوم الإقتصادي لسميث أو لكينز، ولا بالمفهوم السياسي للأحزاب الليبرالية، ولا حتى بالمفهوم الفلسفي لسارتر. وإنما يفهمها من خلال اللحظة التاريخية التي ينخرط فيها وفي ضوء العالم الفكري الذي ينتمي إليه.

لقد تغير العالم وتغيّر معه كل شيء: الوقائع والأفكار، أنظمة المعرفة وآليات السلطة، علاقات القوة ومجالات الحق، أشكال التنظيم ووسائل التعبير، أدوات الاتصال وأشكال التبادل. هذا التغيير الواسع يفرض علينا توسيع مفهوم الليبرالية أفقياً ليشمل مختلف أشكال التبادل: تبادل السلع والصور، الأدوات والمعلومات، الأفكار والخبرات، ولا ينبغي أن ننسى تبادل البشر، نساءً ورجالاً، وهو يزداد بين المجتمعات يوماً بعد يوم. غير أنه لا بد أيضاً من زحزحة مفهوم الليبرالية على نحو يجعله يتعدّى الأفكار وتداولها ليشمل بالتحديد طريقة التعامل معها. فليست الأفكار وحدها هي التي تغيّرت واستجدت. وإنّما تغير أيضاً نمط علاقة المرء بذاته وطريقة تعامله مع الأفكار والأحداث والأشياء.

وفي ضوء هذا المفهوم لليبرالية، أعني هذا التمييز بين الفكرة وطريقة التعامل معها، يصبح الأهم إمكان التفكير نفسه حتى لا تتسلّط على الذهن مقولة

(*) انعقدت ندوةٌ حول «الليبرالية في لبنان» في الثامن عشر من كانون الثاني ١٩٩٤ في فندق الكارلتون، بيروت. شاركت فيها مستمعاً، وأوحت إليّ العروض والمداخلات التي استمعت إليها بهذه المداخلة.

معينة أو يمسي أسير طريقة خاصة في التفكير. وعندها لا تعود ممارسة المرء لحريته مرهونة لفكرة من الأفكار بما فيها فكرة الحرية ذاتها. لا تعود مرتبطة ضرورة بمقولات العقلانية والديموقراطية والعقلانية. لأنّ المهم هنا كيفية التعامل مع هذه المقولات، أعني إمكان تداولها وصرفها. فكم من ديموقراطي مارسَ شعار الديموقراطية على نحو استبدادي، وكم من علماني تعلّق بعلمانيته تعلّق اللاهوتي بأقانيمه، وكم من عقلاني مارسَ عقلانيته في صورة ضيِّقة جامدة أحادية. من هنا ما عادت الليبرالية بحسب تعاملي معها مجرد شعار مثالي يقول: «كل شيء مباح»، أو مجرّد نظام اقتصادي يقوم على «حرّية العمل والمرور»، ولا هي مجرد فلسفة تؤكد على «الحرية الفردية» الكاملة المجردة من حيثياتها وشروطها. إنّها في الأحرى نظام تعدُّدي يسمح بالتبادل، أو سلطة مفتوحة تقبل الانتقال والتداول، أو نمط من العلاقة بالذات يتيح إمكان التعارف والتواصل. إذنْ ليست هي نظاماً أو مذهباً أو فلسفة، بقدر ما هي «سلوك فكري» يتيح للمرء ممارسة فكره على نحو يحرّره من سلطة أفكاره ذاتها. وباختصار إنها طريقة في التعامل مع الذات والغير والعالم تتيح استمراراً إمكان التداول والتبادل والتواصل.

ليبرالية استثنائية

لا مراء أن لبنان بلد ليبرالي مارس ليبراليته على طريقته ووفقاً لتركيبته الاجتماعية الموصوفة بالطائفية. تجلّى ذلك في نظامه الاقتصادي الحر وفي نظام للحكم قائم على تعدُّد مصادر المشروعية، كما تجلّى في مناخ فكري مفتوح على مختلف المرجعيات الثقافية والاتجاهات الفكرية والأنماط السلوكية. ولا أبالغ إذا قلت بأن لبنان شكّل صيغة للعيش أتاحت للّبناني ليبرالية استثنائية خارقة هي أكثر ليبرالية من تلك التي صدرتها إلينا الليبرالية الغربية نظاماً ومفهوماً. ولهذا كان لبنان محط النظر، يلجأ إليه الغربي الهارب من جحيم ليبراليته الوحشية، والثوري الياباني الناقم على ليبرالية ذات التقاليد الأمبراطورية، فضلاً عن العربي الباحث عن منبر لحرية كلمته أو عن منفى يقيه ديكتاتورية بلده. ولكن اللبنانيين، ولا سيما العقائديين والثوريين، كانوا ينعمون بليبرالية بلدهم ولا يرونها. ولا عجب. ثمّة دوماً في الرؤية ما لا يرى، خاصةً إذا كان الواحد يرى

من قلب المشهد. أمّا الذين كانوا في الخارج، فكانوا يرون جيّداً، إن إيجاباً أو سلباً. والذي كان يرى بعين الإيجاب كان يحلم بالمجيء إلى هذا الفردوس الليبرالي للتنعّم بحرياته وخيراته. وأمّا الذي كان يرى بعين سلبية، فقد رأى في ذلك خطراً على سلطته أو على مصالحه، فعمل على تحويل الفردوس إلى جحيم.

إذن كانت ليبرالية خارقة حتى لقوانين السوق، فضلاً عن خرقها لقوانين المنطقة وتعارضها مع منطقها السائد. ولهذا لم تصمد أمام الرياح الهوجاء التي عصفت من داخل ومن خارج، وكان ما كان مما شهدناه وذقناه، بعد أن انفجر المجتمع واندلعت الحرب وتعطلت الصيغة الفريدة. ولعلّ الليبرالية اللبنانية التي تشكّلت مستفيدة من ظروف خارجية، هي أيضاً استثنائية، آلت إلى تدمير نفسها بقدر ما بلغت حدها الأقصى، أي حدود الفوضى التي وصلت إليها الأوضاع في لبنان قبيل الحرب. ومع ذلك لم تلغ الحرب المساحة الليبرالية بالكلية. إذ ظلّ اللبناني يمارس قدراً من الحرية من خلال تلك الفسحات على هوامش الطوائف المنغلقة على ذاتها والمتحمة بهوياتها وتراثاتها. والأهمّ من ذلك بعد أن عاد كل واحد إلى أصله ولاذ كل فرد بقطيعه، ظلّت بيروت الغربية قطعة من لبنان خارجة على نظام الميليشيات والعصبيات الأهلية، أعني ظلّت مكاناً للعيش المشترك ونموذجاً مصغّراً للمجتمع اللبناني المتميّز بانفتاحه وتنوعه.

الندوة ممارسة ليبرالية

لا شكّ أن لبنان يعيد صنع ليبراليته فيما هو يعمل لاستعادة سلامه الأهلي وإعادة بناء ذاته من جديد. يشهد على ذلك هذا الانفتاح بين الطوائف والمناطق، وهو انفتاح يسهم في إعادة وصل ما انقطع من الأواصر كما يسهم في توسيع دائرة التعارف والتبادل بين الأجيال الجديدة التي أقام بينها خطاب التعبئة والحرب حواجز سميكة من التعصّب والعداء. وتشهد أيضاً بيروت المشغولة بندواتها ومعارضها وتظاهراتها الثقافية التي هي بلا ريب فسحة لحريات التعبير، وسوق لنشر المنتوجات الثقافية وتداولها. وما الندوة التي نعقدها اليوم حول «الليبرالية في لبنان»، إلاّ ممارسة ليبرالية مضاعفة: أعني ممارسة حرية الكلام على الحريات أو التفكير الحرّ فيما تعنيه ممارسة الحرية. إنّها نشاط حرّ تقوم به مؤسسة خاصة بعلم

من الدولة، ربما، ولكن ليس بأمر منها ولا بتوجيهها. والملاحظ أن هذه الندوة تجري على الطريقة اللبنانية. بمعنى أن المنظمين لها قد راعوا في ممارستهم الندوية هذه اعتبارات مختلفة منها ما هو طائفي أو محلّي أو عائلي أو حزبي، ولهذا فإن الأشخاص الذين تمّ اختيارهم للمشاركة فيها يمثّلون تشكيلة لبنانية مؤلفة من كل الطوائف والمناطق والاتجاهات.

طبعاً لا يخلو اختيار من اعتباط، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إذْ كل نشاط يصدر في النهاية عن مركز يبادر أو عن سلطة تقرّر وفقاً لمعايير تستبعد أو تهمّش. ولا ضير في ذلك ما دام المجال مفتوحاً لتشكيل مؤسّسات مماثلة أو هيئات بديلة تتيح للآخرين أن ينشطوا ويبادروا ، أن يختاروا أو يقرروا. المهمّ أن هذه الندوة فرصة للتعارف وفسحة لتبادل الأفكار والآراء، وأنّها تجمع أشخاصاً مختلفي الميول والمنابت للتداول بحرية في مسألة الليبرالية. إنّها حقاً ممارسة ليبرالية ولكن على الطريقة اللبنانية. ولهذا نرى فيها العلماني إلى جانب اللاهوتي، والإسلامي إلى جانب الماركسي، فضلاً عن المستقلين وغير المنخرطين في أحزاب عقائدية أو سياسية. بل إنّنا نرى راهباً يجلس بين امرأتين لكي يقدمها إلى الحضور، ونرى رجلاً من أهل الفقه يتداول أفكاره مع سواه في صورة مرنة سمحاء.

البعد التبادلي

خصوصية الليبرالية اللبنانية أنها طائفية، أعني تمارس بمراعاة التوازن الطائفي، وتلك ميزتها على عكس ما يظنّ. ذلك أن هذه الصيغة التواصلية التي أقامتها الطوائف في لبنان هي التي أتاحت للّبناني ممارسة حرياته في التعبير والتنظيم وتشكيل الأحزاب السياسية. معنى ذلك أنّ الطائفة ليست في ذاتها ضد الليبرالية، كما أن المجتمع الصناعي المعلمن ليس بالضرورة شرطاً لممارسة الليبرالية كما يزعمون. ثمّة مجتمعات حديثة معلمنة أنتجت الفاشية. وثمّة مجتمعات صناعية تحررية ولدت التوتاليتارية. في حين أن المجتمع الياباني له ليبراليته تحت سلطة الأمبراطور وفي ظلّ أعرق التقاليد، ولا يمنعه ذلك من الابتكار في مجال يختصّ تحديداً بصنع أدوات الاتصال ومن خلق مدى لصناعته

يتيح مداولة منتجاته على امتداد الكرة الأرضية بأسرها.

إذن ليس المهمّ المعطى الاجتماعي ولا حتى المعطى الفكري. وإنّما المهم نمط التعامل وصيغة العلاقات. المهم الاشتغال على المعطيات الاجتماعية والبنى الثقافية من أجل تحويلها إلى صيغة حضارية، إلى ثقافة حية منفتحة أو إلى مجتمع مدني مفتوح على التبادل والتواصل. بهذا المعنى ثمّة ليبراليات سبقت الليبرالية الحديثة. فقد شكّلت أثينا في العصر القديم مساحة خارقة لحرية التفكير، بين السادة، إنتاجاً ومحاورة أو مداولة. إنّها لم تكن فقط سوقاً فكرية مزدهرة، بل كانت أيضاً مكاناً للحوار والمداولة في الأسواق والساحات العامة نفسها. سوق عكاظ عند العرب شكّلت هي الأخرى فرصة استثنائية للمبادلة والمداولة بين القبائل المتنازعة. ولا شك أن المجتمع العباسي كان في عصره أمبريالية ليبرالية، أي أوسع سوق حرة للبضائع والأموال والمعارف والأشخاص والنساء بالطبع. وعلى الصعيد الفكري يمكن النظر إلى الترجمة عن اليونانية بصفتها ممارسة ليبرالية من الدرجة الأولى. صحيح أن المحافظين وقفوا ضد هذه العملية وهاجموا الدخيل والمستورد فكرياً وفلسفياً، لكن ذلك لم ينجح في منع تعريب الفكر اليوناني وتداوله بين علماء الإسلام ومفكّريه. فالأفكار القوية تملك القدرة على التأثير والانتشار ولو كان أهلها مغلوبين. ولهذا فإن الذين هاجموا الفلسفة اليونانية تأثّروا بها في شكل أو آخر. ووقت كان تعريب العالم يومئذٍ يتمّ بانتشار اللغة العربية وتحوّلها إلى أداة للإنتاج الفكري والثقافي، كان يجري تعريب موازٍ هو الوجه الآخر لعملية المبادلة الفكرية، أعني ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وتأقلمها في الفضاء الثقافي الإسلامي. ثم إنّ المشروع الإسلامي نفسه لم يكن ليحقق فتوحاته الواسعة ومنجزاته الكبرى لو لم يكن يملك بعداً ليبرالياً لحرية الابتكار والإنتاج، ولو لم ينجح في خلق مساحات للتواصل بين الداخل والخارج، بين الأنا والغير، بين الإنسان والله، فضلاً عن إمكان التواصل بين الشعوب والقبائل. ولا أتعسّف إذ أقرأ النص الإسلامي من منظور تبادلي: فالمؤمن يؤدّي فريضته لكي ينصرف في النهاية إلى تجارته ومبادلاته، وهو إذْ يتخلّى لربّه عن شيء يرغب فيه، فلكي يحصل عليه فيما بعد. إنه يعطي لكي يأخذ. وحده البُعد التبادلي يتيح الخلق والإنتاج والازدهار.

وأمّا العلاقة الوحيدة الجانب القائمة على العطاء من أجل العطاء كتلك التي عبّر عنها النداء الصوفي: إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنّتك، فإنّها لا تشكّل نموذجاً للفعل الحضاري. إنّها علاقة أفقها الموت إرهاباً أو انتحاراً.

التحرّر من سلطة الأفكار

ليست الليبرالية مشروطة ببنية إجتماعية معينة أو بعصر خاص أو بفضاء ثقافي مخصوص. قد تمارس في مجتمع حديث البنى كما تمارس في مجتمع ذي بنى تقليدية. وقد تتحقق على أساس العقل أو باستلهام الوحي، باستخدام الفلسفة أو بتوظيف النبوّة. وإني أسأل: أيّهما أكثر ليبرالية في التعاطي مع ذاته وأفكاره: الأب تيلار دو شاردان أم جورج مارشيه؟ الكاهن الذي يقرّ بـدنيوية أفعاله ونسبية معرفته بالله أم المثقف العلماني الذي يقدّس شعاراته؟ أيّهما أكثر ليبرالية: الفقيه الذي يتعامل مع فقهه وشرعه بعقل مفتوح أم المثقف العلماني الذي يؤلّه أفكاره في الوحدة والعروبة والاشتراكية والديموقراطية؟ إذا رجعنا إلى النصوص نجد بعض اللاهوتيين يتعاطون مع معتقداتهم ورعاياهم بمرونة أو بمودّة لا نجدها عند العلمانيين وأصحاب التنظيمات السياسية أو الأحزاب العقائدية.

إذنْ لا يهمّ المعتقد والطرح، وإنّما المهمّ كيفية طرحه وتداوله أو كيفية صرفه واستثماره. وهذا هو أهمّ تغيّر طرأ على الصعيد الفكري أعني تغيّر نمط التعامل مع الأفكار والأطروحات انطلاقاً من موقف نقدي مفتوح، إلى الهوية والحقيقة والسلطة والمشروعية، موقف يتيح للمرء أن يكون دوماً على غير ما هو عليه، أي يتيح له أن يفكّر فيما كان يمتنع على التفكير أو أن يفعل ما لم يكن باستطاعته فعله.

بهذا المعنى لا تعود الليبرالية مجرّد تحرُّر من القيود والممنوعات الخارجية، بل تصبح أيضاً وخاصة تحرُّراً من الممتنع المتمثّل بعادات الذهن وآليات الفكر وسلطة النصوص وذلك بنقد أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة والسعي الدائم إلى تغيير شروط المعرفة. وهذه العملية المزدوجة تتحقق بالاشتغال على الأفكار والتجارب والممارسات والنصوص لخلق أنماط مغايرة من العلاقات بالذات والغير والأشياء وبناء إمكانات جديدة للتبادل والتداول أو للتعارف والتواصل.

حدود الليبرالية

لليبرالية حدودها. والشيء عندما يتجاوز حدّه ينقلب إلى ضده. ولهذا لا ينبغي التعامل مع الليبرالية تعاملاً لاهوتياً بكونها هدفاً يعلو كل شيء ويخضع له كلّ نشاط. والحقيقة أن الليبرالية عندما تحوّلت إلى عقيدة مقدّسة لدى أصحابها أو دعاتها تحوّل خطابها إلى أداة للحجب والتضليل وأمسى نظامها مولداً للقهر والاستبداد أو للتهميش والاستبعاد. وهذا شأن الليبرالية الإقتصادية خاصة. أعني ليبرالية السوق الحرّة القائمة على حرية الإنتاج والتداول والاستهلاك من غير ضوابط أو حدود.

صحيح أن هذه الليبرالية ولّدت التراكم الرأسمالي الذي تنعم البشرية أو قسم كبير منها بثمراته، ولكنّه تراكم كان يرافقه تراكم خفي هو «تراكم البشر» في المؤسسات الحديثة كما كشف عن ذلك التحليل الحفري للخطابات والممارسات. والمقصود بتراكم البشر تشكّل نظام لتطويع الأجساد وتطبيع الأفراد وقولبة العقول. حتى المعارف الحديثة التي تكوّنت حول الفرد والمجتمع لم تكن مجرّد علم خالص. لم تكن ممارسة تنويرية صرفة، بل كان لها وجهها الآخر غير التنويري، أي الظلامي أو الاستبدادي، إذْ هي ارتبطت بنشوء نمط سلطوي رمى إلى إخضاع البشر والسيطرة عليهم بغية التعامل معهم بصفتهم كائنات تحيا فقط لتنتج وتستهلك.

هكذا للمسألة وجهها الآخر. فالليبرالية الغربية التي نمت وازدهرت على صعيد ولدت نقيضها على صعيد آخر، أي كل تلك الأنظمة والأجهزة والآليات والشبكات التي عملت على محاصرة الفرد وقولبته، أو على تهميشه وأقصائه، فضلاً عن تهميش كلّ العوالم الثقافية القائمة خارج المساحة الحضارية الغربية. ولهذا ما يتهدّد حرية الفرد اليوم ليس الحاكم المستبدّ وحده، بل تتهددها أيضاً كل تلك التقنيات السلطوية اللامرئية التي تجرّد الفرد من بعده الإبداعي وتضيّق عليه أفقه التواصلي مع سواه، وتحيله إلى مجرّد موضوع للرؤية أو للسلطة أو للإشارة أو للاستقبال والتلقّي. يتهدّدها نظام للأشياء يعمل على استبعاد

المختلف وتهميش من لا يقبل القولبة والاندماج.

من هنا تغيّر مفهوم الحرية بتغيّر مفهوم السلطة وآلياتها ومجالات فعلها، بمعنى أن الحرية ما عادت تقتصر على «حقوق الإنسان» عامة وإنّما أصبحت تعني ممارسة «حقّ الاختلاف» عند كلّ من يُستبعد أو يهمش في الداخل أو في الخارج. إنّها حق المرأة والطفل والمجنون والمنشق، كما هي حق البدائي والفقير والمستهلك...

الليبرالية ليست فردوساً

ليست الليبرالية فردوساً. وإنّما لها ذيولها ومخاطرها. والخطر الأكبر أن يطغى في النشاط الليبرالي مركز واحد أو اتجاه واحد أو عنصر واحد أو بُعد واحد. والواقع أن هذا ما هو حاصل حتى الآن. فالعملية التبادلية، أعني عملية الإنتاج والتصدير أو البثّ والنشر والتأثير، تبدو وحيدة الاتجاه، من المركز إلى الطرف ومن الباث إلى المتلقّي، أو من الغني إلى الفقير ومن المنتج إلى المستهلك، سواء في الإنتاج المادي أو في الإنتاج الفكري. وهناك عنصر هو الطاغي في هذه العملية الأحادية الاتجاه، يتمثّل في تداول الصور والأفلام التي تعتبر الولايات المتحدة مصدرها الأول. فالصور تغزو اليوم العالم وتطغى على ما عداها أي على الفكرة والدعوة. إنّها ما يبثّ وينتشر ويملك الأثر الأقوى على الذين يتلقّونها. ولهذا تراجعت الكتب أمام سلطة الشاشة. لا شك أن للصور بريقها وجاذبيتها. فالعالم في النهاية هو عالم ألوان وأشكال وأجساد. لكن طغيان جانب واحد على سواه، يحوّل الفردوس إلى جحيم. فالشاشة التي تعرض ما يسرّ ويبهج يمكن أن تولد مفعولاً عكسياً بقدر ما يمسي المشاهد أسير ما يعرض عليه، وبقدر ما يتمّ ذلك على حساب الأبعاد الأخرى.

هذه المركزية الطاغية في بثّ الصور والمعلومات وصيغ العيش يمكن أن تتمّ على حساب خصوصيات ثقافية ولغوية. ويبدو أن الفرنسيين بالذات وهم الذين مارسوا مركزيتهم خلال القرنين الفائتين، باتوا غير قادرين على تحمّل الليبرالية الأميركية التي تغزوهم في عقر دارهم بالأفلام وأسلوب الحياة. لقد شعروا إزاء

قوة النموذج الأميركي الذي يزداد انتشاراً في القارة القديمة بأنّهم يمشون ويكادون يصبحون على تخوم العالم المتقدّم. من جهة أخرى إن ليبرالية البث تزدهر بخرق تقاليد عريقة وآداب مرعية، كما هو شأن الأفلام الخلاعية التي يمكن أن تبثّها الأقمار الصناعية وتلتقطها الشاشات الصغيرة في البيوت. من هنا ثمّة حاجة لتوسيع مفهوم الحق ليشمل هذا الجانب، أقصد «حق الجسد». وحق الجسد أن لا يتحوّل إلى سلعة تعرض عبر الأثير. وأخيراً لا ينبغي أن نغفل ذيول المركزية التي يمارسها الإنسان تجاه الطبيعة والكائنات، فهو أعطى نفسه حق التصرّف المطلق في الأرض وما عليها وما حولها دون أيّ رادع أو ضابط. من هنا نشأ مفهوم «حق الطبيعة» الذي أخذ منذ زمن يستأثر باهتمام العلماء والمفكّرين.

باختصار إن الخطر هو أن تتحوّل الليبرالية إلى مجرد تداول. ذلك أن منطق التداول هو منطق التسويق والتعميم والاستنساخ. صحيح أنّ التداول يسدّ حاجات. ولكن منطقه أعمى. لأنه يشتغل في الأصل لا لتأمين الحاجة أو لتوفير الراحة، وإنما يشتغل باصطناع حاجات جديدة ليتيح للإنتاج أن يدور دورته. المهمّ هنا هو ترويج السلعة أو المعلومة أو الصورة. بكلام آخر: التداول لا يحسب حساباً للجانب العقلاني أو الخلقي أو الجمالي. فالأهمية هي للمعلومة لا للحجة، للإذاعة لا للقيمة، للكمية لا للنوعية، للجمع لا للمفرد. من هنا إن المعادلة هي أن لا يطغى التداول المحض على التواصل الذي يخلق حيّزاً للتفاعل الخلّاق المنتج بين الذين يتداولون أفكارهم وأشياءهم.

الليبرالية ليست نموذجاً

ليست الليبرالية نموذجاً. ولا ينبغي لها أن تكون كذلك. فالنمذجة في ذاتها فعل مضاد للحرية. ولهذا ليس قصور الليبرالية أنها لم تصبح نموذجاً يُحتذى. بالعكس إنها تحرّر من النماذج وخروج على القوالب. فالنموذج يحتاج إلى التقليد والمحاكاة أو إلى التعميم والاستنساخ، في حين أن فعل الحرية يقتضي التفرّد والأصالة والابتداع ولا يكون إلا باجتراح المعجز، أي بخروج الواحد من عجزه. إنه اشتغال على الذات لصنعها وإعادة بنائها على نحو يجعل علاقة المرء

بذاته وبالغير والعالم أكثر صدقاً ومعرفة وقوة.

من هنـا لا تتحقّق الليبراليـة إلاّ إذا سعى كل واحد إلى صنع ليبراليته الخاصة، فيمتلك القدرة على الابتكار والإنتاج ويشكّل، بدوره، مصدراً للبثّ أو مركزاً للتصدير. بكلام أصرح إن الليبرالية لا تأتي من خارج، بل تُبتدع وتصنع بصنع شيء يقدّم للعالم ويصلح للمبادلة: سلعة أو معلومة أو صورة أو أداة. معنى ذلك أن الليبرالية لا تتحقق في المجتمعات التي تفتقر إليها بانحسار مراكز البثّ والتصدير، بل بتخلّي الواحد عن التعامل مع المسألة مجرّد تعامل أخلاقي. لأن المسألة هي أن ينجح الذي يعامل معاملة الهامش بفرض نفسه، من طريق الخلق والإنتاج كطرف فاعل في عملية التبادل الجارية على سطح الكرة الأرضية وفضائها.

تشومسكي وليبراليته

وما عاد يجدي كثيراً، على الأقل لنا نحن في لبنان والعالم العربي، نقد النظام العالمي الجديد والسوق الحرّة والليبرالية الغربية والديموقراطية الأميركية على ما يفعل معظم مثقّفينا وبعض مثقفي الغرب أنفسهم. أفكّر في نعوم تشومسكي وكتابه «إعاقة الديموقراطية». ومع تقديري لتشومسكي كمفكر وعالم لغوي كبير، فإن لغته في نقد الليبرالية الجديدة والديموقراطية الأميركيـة أصبحت لغة قديمة. إنها لغة المثقف الطوباوي الحالم بديموقراطية لا ترتبط بالأسـواق والمصالـح ولا علاقة لها بالكتل البارزة والقـوى الفاعلة في تشكيـل هذا العـالم وإدارته. إن المُسلّمة الضمنية التي توجّه تفكير تشومسكي هي تصوّر الحرية بصفتها غريزة لا ينبغي أن يحدها حد. وهذا وهم كبير ترجم في بلادنا على نحو مدمّر كما دلّت على ذلك تجاربنا في الحرية وطريقة تعاملنا معها.

بالطبع إن نقد تشومسكي لديموقراطية بلده يلقى صدى عند المثقّفين العرب الذين استبدلوا بالإمبريالية النظام العالمي الجديد كهدف يـوجّهون إليـه اللّوم ويحملونه تبعة ما تعانيه المجتمعات العربية من الضعف والعجز والفاقة والعزلة. إن هذا النقد يعطيهم الذريعة لكي يتشبّثوا بمواقفهم ويغرقوا في أوهامهم، ولهذا لا يخلو في نظري من تضليل. إنّه يلهي عن المطلوب. ذلك أنّ ما يعنيه هو

مطالبة المركز بالتخلّي عن ممارسة مركزيته والمنتج بالتوقّف عن تسويق إنتاجه. في حين أنّ المطلوب أن يصنع الهامش نفسه على نحو يجعله مركزاً بين مراكز التصدير والبثّ والتأثير. بصراحة لقد شبعنا من هذا الكلام على مخاطر النظام العالمي وعلى خرافة الديموقراطية الغربية أو على فضائح الليبرالية الأميركية. ذلك أن ما نحتاج إليه هو أن ننشىء خطاباً يفضح عجزنا ويكشف عن الآليات التي تعيقنا عن أن نكون ديموقراطيين ليبراليين. ما نحتاج إليه هو تشكيل نصوص هامة قوية تتيح لنا أن نسهم في صنع هذا العالم الذي يتغيّر ويتشكّل من جديد.

ومع ذلك لا أقول أن نقد الديموقراطية الأميركية أو النموذج الأميركي عامة هو عديم الفائدة. وإنّما أقول بأنّ هذا النقد يكتسب أهميته المعرفية عندي، بقدر ما يكشف لي ما لم أكن أعرفه من أمر السلطة وحقيقة الليبرالية والديموقراطية. بكلام آخر إن أهميته أن يكشف لنا جميعاً ما نجهله من أحوالنا، أي مما نفكّر فيه ونقوله أو نفعله، وما به يمكن أن نتخطّى حدوداً ونصنع حرية. ويبدو لي في هذا الصدد أن كلام تشومسكي على مُعيقات الديموقراطية وعلى كذب الليبرالية لا يقدم فهماً جديداً مغايراً للمسائل، أي لا يتيح لي أن أفكّر بطريقة مغايرة وأن أفعل ما لم أكن في استطاعتي فعله. إنه كلام قد تكون له فوائده، الإيديولوجية ذات الطابع السجالي أو الصراعي، ولكنه معرفياً يقع ما قبل نقد ميشال فوكو لتشكّل الاجتماع الحديث في الغرب بأنماطه السلطوية وأنظمته السياسية.

يبدو لي فعلاً أن تشومسكي يتحدّث عن الليبرالية وكأنّه ليس من هذا العالم. ذلك أنّه لا حرية مشروطة كما لا ديموقراطية دون معيقات. كذلك لا نظام للمساواة التامّة كما لا مركز للبث دون هيمنة. العكس هو الصحيح: فالمركز يتكوّن بخلق الهوامش وعلى حسابها، والنظام الديموقراطي لا يشتغل دون آليات للإخضاع والإذعان والانتهاك، والحرية هي علاقة بين أفراد أو مجموعات لا تخلو من استعمال القوة والعنف، وأخيراً ليس المجتمع مجرد تعاونية وإنّما هو مجال لإنتاج التفاوت واللا تماثل والتهميش. من هنا تنبع دوماً أشكال جديدة للمقاومة وتتسع مجالات الحق، إذْ كل استبعاد أو تفاوت أو انتهاك يقابله حق يطالب به.

بيد أن المسألة لا تُعالَج على الصعيد الحقوقي وحده. إنّها لا تعالج بالحديث عن هيمنة المركز وغزوه الثقافي. إذْ لا نظام إلاّ ويمارس مركزيته، وإن اختلفت المجالات وتفاوتت المستويات. كلّنا نمارس نوعاً من الإمبريالية، أعني إمبريالية الشعارات والأسماء والصور التي تملأ أسماعنا وأبصارنا. ولا عجب. فالكائن هو قدرته على الانتشار والتأثير. طبعاً إن المقصود هنا إمبريالية السلع والأدوات والصور والمعارف التي ينتجها سوانا لكي نستقبلها نحن أو نستهلكها. ولا جواب عندي سوى القول: فلننتج نحن بدورنا. لا بديل من بناء إمكانيات تتيح لنا التبادل والتواصل مع الغير.

أختم بالقول إن الليبرالية مفتوحة على آفاق كثيرة: على الغزو والهيمنة، أو على الاستبعاد والتهميش، أو على النهب والغصب، أو على التصحير والتلويث. ولكنها مفتوحة أيضاً على الأفق التواصلي الذي يخلع على المبادلة طابعاً عقلانياً أو خلقياً وربما جمالياً، للحدّ من قوانين السوق ومنطق الربح وآليات الأسعار. والتواصل لا يمكن أن يحقّقه طرف واحد. إنّه مسؤولية الكل. ولهذا ينبغي أن لا نتصرّف على أساس أن غيرنا يتحمّل وحده مسؤولية ما يجري في هذا العالم، حتى لا نحكم على أنفسنا بالقصور. إذنْ فلنجترح محجزتنا ولنبتكر ليبراليتنا.

الوجه الآخر

المتحضّر والبدائي

إن الإنسان المتحضر، ونعني به الغربي بوجهٍ خاص، يصدر في سلوكه عن بربرية لا سابق لها. يظهر ذلك من الطريقة التي تعامل بها الشعوبُ الغنيـة، المتطوّرة في صناعتها وتقنياتهـا، الشعوب الفقـيرة، المتخلفة، وهي في واقعهـا شعوب منهوبة، مستغَلّة.

صحيح أنّ البلدان المتقدّمة، المُنتجة للفائض عن الحاجة، قد تلجأ أحياناً، إلى مساعدة البلدان المحتاجة، ولكنها مساعـدة لا تُسمن ولا تُغني من جوع. فالدول الغنية تُؤْثر أن تتلف محاصيلها الفائضة، على أن توزّعها على فقراء هذا العالم الذي يتكاثر فيه الجوعى. وهي إنْ كانت تبادر إلى تقديم العون لمن يحتاج إليه، إذا ما دعتها المصلحة إلى ذلك، فإنها لا تتورّع، عندما تدعوها المصلحة أيضاً، عن تصدير منتجاتها الفاسدة، أو نقل ما تلفظه مصانعها من النفايات السامة إلى ما يُسمّى، اليوم، «بلدان القمامة»، وهو نَعت جديد تنعت به البلدان التي صنّفها أهل الغرب، من قبل، في خانة «التخلّف» ومتفرعاته، والتي سُمّيت تارة «العالم الثالث»، وتارة أخرى دول الهامش أو الجنوب، مقابل العالم الصناعي المتقدّم، ودول المركز أو الشمال.

هكذا تقوم الدول الصناعية بتصدير سمومها إلى البلدان الفقيرة، من دون رادع يردع، وبلا شفقة أو رحمة. وهي تُؤْثر أن تنجز «مآثرها» تلك بالخفـاء، وبأعصاب باردة، ولو أدّى ذلك إلى هلاك بشر، وتلويث أوطان أو بيئات.

ولا نستغربن ذلك. فالعلاقات بين الدول والشعوب لا تبنى على الفضائل،

ولا هي تصدر عن القيم السامية؛ بل تمليها المصالح، ويحكمها المبدأ إيّاه: نعني تنازع البقاء. وتبعاً لهذا المبدأ الفوز هو، دوماً، للأقوى، بكل ما تعنيه القوة من وجوه القدرة المادية والمعنوية. وأمّا العاجز، فإنه يُغلب ويهزم؛ وعندها يخضع ويذلّ؛ هذا إذا لم يَصِرْ إلى زوال. فإن سمة عصرنا على ما يبدو، هي تصفية الشعوب الضعيفة وإبادتها. إنها البربرية في شكلها المعاصر.

وإذا كان المتحضّر يصف البدائي بالهمجية، لعدوانيته وميله الدائم إلى ممارسة العنف وشنّ الحروب، فإن البدائي لم يكن يقتل إلاّ وهو في سَوْرة غضبه وذروة اهتياجه. أما المتحضّر فإنه يقتل بعد رويّة وتقرير، وبكل هدوء، مقنّعاً بشعاراته، متوارياً خَلْف مبادئه. والبدائي، إذ يقتل، فإنه يكون أقل وعياً بذاته وسيطرةً على نفسه، وأقرب في حاله من حالة الطبيعة والفطرة. بينما المتحضّر يفلسف القتل، ويخطّط له.

البدائي الوحشي يقتل وهو يصرخ مذعوراً هائجاً. أما المتحضّر، فإنه يقتل بضغطه على زرّ من الأزرار في غرفة منعزلة آمنة، أو بترصده شخصاً بريئاً آمناً، يمرّ في شارع، لقنصه من حيث لا يتوقّع. هكذا يمارس الإنسان المعاصر القتل، بكل هدوء وصمت. ولكنه هدوء مفزع، يَرين على قلوب أقسى من الجَلْمد، ويتستّر على نفوس موحشة كالبراري. وأما الصمت فإنه ملغوم بكبت موغل، يرقى بزمنه إلى بدء الذاكرة والحضارة. إنّه صمت رهيب يتحدّث بلغة سادية، فاشية، عنصرية، هي لغة البربرية الحالية، لغة القتل للقتل، أو القتل المجاني، بل التلذّذ بالقتل.

نعم ثمّة تقدُّم هائل على صعيد التصنيع والتقنية، وفي مجال المعلومات والبرمجة. ولكنْ مقابل تقهقرٍ في الخُلُق والثقافة، وتلويثٍ للبيئة والأرض.

الجاهلي وغير الجاهلي

عندما يحاول بعضنا تفسير ما يجري بين ظهرانينا من تنابذ واقتتال وتوحّش، فهو يعزو ذلك إلى جاهلية يرى أنها ما تزال تجري في عروقنا. وهكذا فنحن نردّ ما نتردّى فيه من ظلم وظلامة، أو جهلٍ وجهالة، إلى طورٍ قديم من أطوارنا،

إلى جاهلية نظنّها جهلاء.

ولكننا قد نظلم، بذلك، الجاهلية وأهلها. فللمسألة وجهها الآخر، إذا ما نظرنا إليها بعين الإنصاف الذي اتّصف به أهل الجاهلية أنفسهم. إذ الجاهليةُ ليست زمننا الرديء، ولا هي طور بائد من أطوار حياتنا يقف وراءنا؛ لعلّها زمننا الأجمل، والأفق الذي نطمع في بلوغه؛ وقد لا نبلغه أبداً.

وإذا كنّا نصف الجاهلية، اليوم، بما نصفه بها من الأوصاف المذمومة، التي هي أوصافنا نحن، لكوْن الجاهليين يقتتلون، ويتعصّبون، وينصرون أخاهم ظالماً أو مظلوماً، فنحن نمارس ذلك، وفي أسوأ مظاهره. ولكن مع فارق جوهري بين سلوكنا وسلوك الجاهلي، لا ينبغي تجاهله، ما دمنا نذمّ الجهل وأهله. فقد كانَ للحرب الجاهلية قواعدها، بل فضائلها. بدليل أن الجاهليين كانوا يقتصدون في ممارسة العنف، كي لا يفنوا بعضهم بعضاً. ولهذا، كانوا لا يقتتلون في الأشهر الحرم؛ كما كانوا يحرّمون القتال في أماكن لها عندهم حرمتها وقدسيتها. أما نحن، غير الجاهليين، فلا نراعي، في قتالنا، حرمةً لشخص، ولا لمكان، ولا لقيمة أو قاعدة. بل تجدنا، نقتتل في شهر، هو عندنا شهر الهداية والفضيلة.

ثم إن الأعرابي الجاهلي، إذ كان يقاتل مَنْ يقاتله، سواء كان مِن بني عمومته، أو مِن القبائل الأخرى، فهو لم يكن يقتل بصورة عمياء. بل كان يمتثل في قتاله إلى مُوجِبات الشهامة. فكان لا يقتل أعزل، أو طالباً للعون؛ وكان يعترف بحق عدوه، فينصفه ويقاتله على قاعدة؛ بل كان يعفو عنه، إذا ما استسلم له واستنجد به، مُخاطباً مروءته. أمّا نحن الذين نؤمن بعقائدنا ومذاهبنا، ونرذل جاهليتنا المزعومة، فإننا لا نرعى ذمّةً في قتال بعضنا لبعض، ولا نعرف معنى للإنصاف، أو الرحمة.

ولا غرابة، فالجاهلي يتّصف بالمروءة. وهي تتّسع لكل امرىء، أي لكل الناس. بينما لا تتّسع العقائد المغلقة والأنظمة الفولاذية إلا لأصحابها وأتباعها. ولهذا، فإن مؤمناً منغلقاً على إيمانه، شديد التعصّب لمعتقده، قد يقتل من لا يشاطره إيمانه ومعتقده، أو من يختلف عنه بالرأي، ولو كان أخاه أو حليفه. أما

الأعرابي الجاهلي، فلا يقتل أحداً جرّاء رأيه، أو جزاء معتقده. فإن مثل هذا الفعل لا معنى له عنده، ولا يأتلف مع وعيه وخُلُقه.

نعم إن البدوي الأعرابي قد يغزو غيره لسلبه ما عنده، إذا ما دعته الضرورة إلى ذلك، أو لكي يُخضعه ويتأمّر عليه. ولكنه لا يخرج، في غزوه وقتاله، عن قواعد الفروسية ومقتضيات المروءة. أما العقائدي المنغلق فإنه يقتل وهو مدجّج بالمبادىء والشعارات. البدوي وحشي، ولكنه صريح ومباشر. أمّا المتحضر فذو أقنِعَة: إنه يحجب عدوانيته بمقاله ومنطقه، ويتستّر على وحشيته بتشريعه وتنظيره.

اللبناني وغير اللبناني

يبدو أن اللبناني أقل لبنانيةً مما يظن ويزعم. وهذا ما كشفتْ عنه تجربة الحرب التي يخوضها اللبنانيون، بعضهم ضدّ بعض، منذ عقد ونصف العقد. وإذا كانت كل تجربة تنطوي على شكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته، فإن اللبناني المحارب يمارس هويته على نحو غير لبناني.

فمن الملاحظ، على امتداد سنوات الحرب، وعبر تحالفاتها المتغيّرة باستمرار، ومن النقيض إلى النقيض، أن كل طرف لبناني، من أطراف النزاع، مستعدّ للإستعانة بأي جهة تمدّ له يد المساعدة، في حربه ضد خصومه من اللبنانيين، ولو كانوا من حلفاء الأمس ورفاقه. وغالباً ما تكون الجهة التي يستعين بها هذا اللبناني على ذاك غير لبنانية، الأمر الذي يدلّ على الطابع الخارجي للحرب بين اللبنانيين. بل الملاحظ أن اللبناني، لا يتورّع، أحياناً، عن الاستقواء، على مواطنه، فيمن كان يعتبره عدوّه التاريخي، أي فيمن بدأ الحرب من أجل محاربته. ولا تفسير لذلك، سوى أن اللبناني يعتبر أن عدوّه الرئيسي، هو اللبناني الآخر، لا غير اللبناني.

وتلك سمة يشترك بها معظم اللبنانيين: إنهم يستعينون، دوماً، على أنفسهم، بالغير، ويستقوون على الداخل، بالخارج. وهم لا يتساوون، في شيء، كتساويهم في ذلك، أي، في لالبنانيتهم. وفي هذا مصداق القول القائل بأن اللبناني نجح كفرد، وسقط كمواطن. ولذا، ليس من المبالغة القول بأنه لا

يوجد في لبنان لبنانيون، أي مواطنون، بل ثمّة طوائف وفئات، وثمّة أحزاب ومنظّمات، لم يُقدَّر لها أن تنصهر في كيان مجتمعي، سياسي، حقوقي يكون واحداً وموحَّداً، في الوقت نفسه. فقد غلب الولاء للطائفة ورموزها على الولاء للدولة ومؤسساتها. وغلبتْ التسميات التي هي غير لبنانية على اللبنانية، والصفات التي هي دون الوطنية على الوطنية.

وفي واقع الأمر، لم يكن لبنان موحَّداً تماماً؛ بل كان منقسماً، أصلاً، وعلى غير صعيد. فقد كان منقسماً على الصعيد التربوي، إذ من المعلوم أن لكلّ طائفة، من طوائفه، مدارسها وسياستها التربوية؛ وعلى الصعيد الحقوقي والتشريعي، إذ لكل مذهب، معترف به، شرائعه ومحاكمه الخاصة؛ كما كان منقسماً على الصعيد الإيديولوجي والاستراتيجي، إذ لكل حزب من أحزابه مراجعه العقائدية، ومصادر تمويله ومراكز تدريبه وإعداده، في الخارج، لا في الداخل. هذا فضلاً عن الاختلاف بين المجموعتين المسيحية والإسلامية، من حيث مصادر الإلهام والمرجعية الدينية والثقافية. دون أن يعني ذلك نفي عوامل التوحيد أو التقليل من شأنها؛ وأجدرها بالذكر اللغة والتراث الأدبي، والعادات والتقاليد، ونمط العيش وأسلوبه.. والمصير المشترك، بالطبع، بالرغم من الاقتتال المرير.

لقد شكّل لبنان مشروعاً لوحدة وطنية لم تنجز حتى الآن. فكان، دوماً، قيد التوحيد؛ ولكنه كان أيضاً دوماً، رهن التقسيم. وكانت عوامل الإنقسام فيه قوية فاعلة، إلى حدّ أنها حالت دون الإنصهار بين عناصره وفئاته. وقد جاءت الحرب فقسّمت المنقسم، وولّدت مزيداً من التفتّت والتشرذم. إنها كشفت ضعف الولاء للبنان عند أهله، أي 'لاوطنيتهم. والشاهد على ذلك أنهم لم يتّفقوا على شيء، في هذه الحرب، كاتفاقهم مع الغير ضد أنفسهم. فهم ما كانوا، يوماً، لبنانيين. يستوي في ذلك الذين نظروا إلى لبنان، على أنه كيان مصطنع زائل؛ والذين ألّهوه، واعتبروه كياناً أزلياً وقطعة من السماء.

وقد تجلّى هذا السلوك، غير الوطني، في غير مجال. فإذا كان اللبناني لا يتورّع، في ميدان القتال عن الاستقواء بعدوه على مواطنه، فإنه في مضمار

الاقتصاد، لا يتورّع عن استيراد الأطعمة الفاسدة والاتجار بالنفايات المشعّة(*).
وها هم أهل لبنان قد «أفلحوا»، كما حدث، مؤخراً، في تلويث بلدهم، برّه وبحره، بعدما أمعنوا في تفسيخه وتخريبه. وإذا بلبنان يمسي بلد الإشعاعات السامة بعد أن كان بلد الإشعاع والنور.

الشقيق والمنشقّ

الحرب بين البشر ليست، فقط، حرب الخصم على خصمه، والعدوّ على عدوه؛ بل هي، أيضاً، حرب الشقيق على شقيقه، والحليف على حليفه. ولربّما كانت الحرب بين الأشقاء هي أصل الحروب وبدايتها.

والحرب بين الأشقاء هي تعبير عن واقع الاختلاف بين فرد وفرد، وترجمة لإرادة التمايز بين مجموعة ومجموعة. ولا تخلو جماعة، مهما قلّت، من تفرّق الأهواء واختلاف الآراء بين أفرادها. والإختلاف مدعاة إلى الخلاف والنزاع. والتنازع يحمل على التحزّب والتعصّب، ويجرّ إلى التنابذ والتنافر؛ ويُورث، لا محالة، بُغضاً وعداوة؛ ثم لا يلبث أن ينفجر عنفاً واقتتالاً، حتى يؤول انقساماً وفرقة. وعندها تنشطر الجماعة على نفسها، وتخرج من كل مجموعة وعليها مجموعة أخرى، وينشق الشقيق على شقيقه ويمسي الصديق عدواً. وهذه هي آلية انشقاق الأمم والجماعات، والكيفية التي يؤول بها الصديق إلى عدوّ.

فالحروب، هي إذن، على نوعين: الحروب التي يمكن أن يشنُّها العدوّ من الخارج، أو التي تشنّ عليه ولا فرق. والحروب الأهلية التي يمكن أن تنفجر من الداخل؛ كالفتن التي تحدث، داخل ملّة من الملل، بين جماعاتها المتفرقة؛ أو الصراعات التي تنشب، داخل مجتمع من المجتمعات، بين فئاته المختلفة؛ أو المؤامرات التي تحاك، داخل حزب من الأحزاب، بين تياراته المتعارضة. وهكذا، فالحروب تجري في أكثر من دائرة، وعلى غير صعيد. ولكل صعيد خلافاته ونزاعاته. ولكل دائرة حروبها وانقساماتها.

(*) إشارة إلى فضيحة النفايات السامة التي تمّ الكشف عنها صيف العام ١٩٨٨.

والحرب بين الأشقاء لا تقلّ قسوةً وخطورة عن الحرب على الأعداء. ولربّما كانت الأولى أقسى من الثانية، أي أكثر شراسةً ووحشية. ذلك أن القتال بين الأشقاء هو، في حقيقته، قتالٌ بين مَنْ انشقّوا بعضهم عن بعض. فالشقيق، إذ يقاتل شقيقه، إنّما يقاتل من انشقّ عنه وعليه. ولكن الإنشقاق مرفوضٌ عند أهل العقائد والدعوات، مستنكر في نظر المجتمعات المغلقة والأحزاب الفولاذية. بل هو مرفوض، في نظر العقل الجَمْعي لأيّ جماعة من الناس؛ لأنه يعتبر شقّاً للصف وتفريقاً للكلمة؛ ويشكّل تبديداً للقوة وتهديداً للمصير. ولذا، فهو يُدان ويحارب.

وفي الحقيقة، إذا كان المرء يتقبّل اختلاف الغريب عنه، ويتوقّع نزاعه معه، فإنه لا يرضى أن يختلف عنه أخوه أو صديقه أو شريكه، وكل من تجمعه به صلةً ما، ولا يستسيغ انفراده بالرأي والموقف من دونه؛ فكيف يرضى بانشقاقه عنه وخروجه عليه! فانشقاق الشقيق على شقيقه يورث، لا محالة، بغضاً وعداوة. وعلّة ذلك أنه، إذا كان المرء يشعر بالغضاضة، حين يتعرض، من تجمعه به صلة ما، إلى العدوان والأذى، فهو، بالمقابل، يشعر بالحقد والضغينة، تجاه من تربطه به رابطة ما، عندما يدرك بأنه يسعى إلى الإنفكاك عنه والخروج عليه. إذ يعتبر ذلك بمثابة ظلم له، أو عدوان عليه. ولقد قالت العرب، قديماً، على لسان شاعرها:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة   على النفس من وقع الحسام المهنّد

وعلى كل حال، فقد كان العرب، على ما عُرِف عنهم، أقلّ قسوةً على غيرهم، مما على إخوانهم وأبناء جلدتهم.

فلا نستغربن، إذن، القتال الضاري بين الإخوة والشركاء. فاقتتال البشر هو، في الأصل، قتال بين أشقاء، أو بين نظراء. ولنقل بالأحرى إنه قتال المنشقّ عن شقيقه، الخارج عليه.

ولعلّ هذه الحقيقة، أي كون الإنشقاق، مظهراً من مظاهر الضعف، والتفكّك، وشكلاً من أشكال الظلم والعدوان، هي التي تُفسّر لنا منشأ

التشريعات التي قَضَتْ، قديماً، بقتال المرتدّين ورفض المخالفين، واعتبارهم من الخارجين على الأمة والجماعة، واتّهامهم بالمروق والزندقة. كما تُفسِّر لنا، اليوم، موقف بعض الدول التي تتّهم المنشقين عنها بالعمالة والخيانة، وتعاملهم بمنتهى الشدة والقسوة. طبعاً، هكذا يبدو الأمر من وجهة نظر المجتمعات المغلقة، حيث يُدان ويحارب كل اختلاف وانشقاق وخروج، وحيث الفرد مرهون لهويته الدينية أو القومية أو السياسية، أو أية هوية جَمْعية. أمّا في المجتمعات المنفتحة، فالأمر مختلف، بلا شك. إذ يُتاح فيها للفرد أن يختلف وينشق ويخرج. ولكن الإنفتاح ليس شيئاً يُنجز، على نحو نهائي، وإنما هو مطلب يُصنع باستمرار، إذ الهويات تميل، بطبعها، إلى التطابق، بل الإطباق والانغلاق.

حق المشاهد

لا شكَّ أن التعددية هي شرط الديموقراطية. وأعني بالتعـددية هنـا تعدُّد مصادر المشروعية في الدولة والمجتمع، بتوزّعها بين مختلف السلطات والفاعليات وعلى كل الصعد والمستويات وفي جميع المجالات والقطاعـات، بحيث يُعترف لكـل سـلطة بمشروعيتها، ولكـل صعيد بـاستقلاليتـه، ولكلّ قـطاع بحقه في الاضطلاع بدوره بحسب خصوصيته ووفقاً لطبيعته. وبذلك لا تحتكر المشروعية سلطة واحدة، ولا يطغى صعيد على ما عداه، ولا تستبدّ بقطاع من القطاعات فئة واحدة أو هيئة واحدة أو فرد واحد. فـالممارسة الديمـوقراطيـة تتنافى مـع ديكتاتورية الواحد ومع أحادية الرأي ووحدانية السلطة.

من هنا تقتضي العملية الديموقراطية، على مستوى أول، أن تتوزّع السلطة السياسية سلطات ثلاث، تنفيذية وتشريعة وقضائية، تستقلّ بعضها عن بعض، ولكنها تنسج فيما بينها، في الوقت نفسه، علاقة تقوم على التراتب بقدر ما تقوم على التبادل والتكامل. وتقتضي على مستوى آخر، أن لا تحتكر السلطة السياسية المشروعية، وأن لا تتعسّف في استخدام الشرعية، أي السيادة التي تتمتّع بها، بـل ينبغي لها أن تنفتـح على السلطات الأخـرى المختصـة بسـائـر المجـالات والقطاعات، كالاقتصاد والدين والثقافة والصحافة والاعلام. هذه هي المعادلة في المجتمع الديموقراطي المفتوح: أن تمارس التعدّدية على نحوٍ يتيح الإمكان لأن تتعايش أو تتفاعل أو تتجاذب أكثر من مشروعية في ظلّ شرعية واحدة، فتكون السلطة المركزية أو العليا محصّلة لمجمل السلطات والفاعليـات والأنشطة التي يمارسها الفاعلون الاجتماعيون. هكذا فالسياسي والتاجر ورجل الأعمال والكاهن

والمثقف والصحافي، كل واحد من هؤلاء يشكّل في المجتمع الديموقراطي مصدراً من مصادر المشروعية، أي سلطة لها بعض استقلاليتها وسيادتها، وفاعلية لها دورها وإسهامها في صنع الحياة وتشكيل المجتمع.

ولا ريب أن الإعلام يشكّل أحد مصادر المشروعية في المجتمعات الديموقراطية. فهو «السلطة الرابعة»، على ما تعتبر أو تعامل الصحافة في الديموقراطيات الغربية. وبالفعل لا ديموقراطية دون معلومات، أي دون إعلام حر يتكفّل بتغطية الأحداث ونقل الأخبار أو إذاعة الحقائق. لأنّه لا حرية دون معرفة الحقيقة أو كشفها، أي لا حرية دون فاعلية تنويرية. والإعلام إنما يستمدّ مسوغه من كونه وسيلة نقل أو أداة كشف وإضاءة. وهو يمارس مثل هذا الدور التنويري بقدر ما تتاح له ممارسة حريته في البثّ والنشر. وشرط هذه الحرية أن لا يكون الإعلام أحادياً تحتكره سلطة واحدة أو جهة واحدة، بل أن تتعدّد مصادره ووسائله وقنواته. فالديموقراطية هي في النهاية آلية أو طريقة لممارسة الفرد حريته في مختلف المجالات وعلى كل الصعد. ولهذا فإن ممارسة الإعلام لحريته تعدّ تعزيزاً للديموقراطية في مجال يتعلق بحرية الفرد في أن يعرف الحقائق ويطّلع على مجريات الأحداث في هذا العالم بالصوت والصورة معاً. فحقّ المعرفة غدا حقاً من حقوق الإنسان. ولا جدال في أن منع السلطة السياسية لوسائل الإعلام المرئي من ممارسة حريتها في البثّ يتعارض مع الخيار الديموقراطي بقدر ما يشكّل كبتاً لحرية من الحريات أو مصادرة لحق من الحقوق.

وانطلاقاً من هذا المفهوم للديموقراطية، يبدو مشروعاً أن يتخوّف أو يحتجّ السياسيون والإعلاميون وكل من تعنيهم مسألة الحريات في لبنان، على قرار الحكومة أو عزمها على منع وسائل الإعلام الخاص، المرئي والمسموع، من إذاعة النشرات الإخبارية عبر شبكاته، وحصر ذلك بالإعلام الرسمي.

فإن مثل هذا المنع هو تقييد لحرية التعبير، وتالياً طعن للديموقراطية التي يتباهى لبنان بالحرص عليها وممارستها على طريقته ووفقاً لتركيبته الاجتماعية والطائفية. إنّه يشكّل إقفال باب من أبواب الحرية.

غير أن للمسألة وجهها الآخر. فلا ممارسة في النهاية دون قواعد أو ضوابط.

وإلاّ استحال الأمر فوضى، وانقلب الشيء إلى ضده. وإذا كانت ممارسة المرء لحريته، فيما هو يحيا ويعمل ويعبّر، حقاً من حقوقه، فإنه ما من حق لأحدنا إلاّ ويقابله حق للآخر. وفيما يخصّ النشاط الإعلامي، صحيح أنّه لا ديموقراطية ولا حرية دون إعلام حر. ولكن بشرط أن يبقى الإعلام إعلاماً، أي أن يعمل بخصوصيته الإعلامية، فلا تطغى عليه التوجّهات السياسية أو الاهتمامات التجارية. بشرط أن يتوخّى فيما يبثّه من البرامج قول الحقيقة، وأن يراعي معايير الذوق والجمال. وإذا كان للإعلاميين حقوق يطالبون بها أو يحرصون عليها، فإن الطرف الذي يتوجّهون إليه أو يخاطبونه، وأعني به المشاهد، له أيضاً حقوقه التي ينبغي مراعاتها والحرص عليها.

نقول حقوق المشاهد. ذلك أن رجال الإعلام ليسوا في النهاية رُسل الحقيقة وأمناءها. فالإعلام ما عاد يُفهم أو يمارس بكونه مجرد نقل للخبر أو بث للصور، بل هو يسهم في إنتاج الحدث وصنع المواقف. إنه ينتج الوقائع أكثر مما يخبر عنها. ولهذا يشكّل الإعلام سلطة حقيقية تمارس بشبكاتها وأدواتها وصورها تأثيرها على المشاهد، وإن لم تكن سلطة مباشرة كسلطة السياسي أو الشرطي أو الكاهن. ولعلها أهم وأخطر لكونها كذلك، أي غير مباشرة. فإن هذه السلطة التي تدخل كل بيت وتمارس تأثيرها على مدى ساعات طوال، تتسلل إلى النفوس وتستحوذ على المشاعر. من هنا إن الإعلام المرئي سيف ذو حدين. فهو بقدر ما يعمل على نشر المعلومات ويسعى إلى تنوير الرأي العام، يمارس في الوقت نفسه سلطته على المشاهد، فيعمل على قولبته عن طريق التلاعب بعقله أو صنع ذوقه أو اصطناع رغباته.

نحن إذن إزاء سلطة فعلية تقبع في بيوتنا هي سلطة التلفزيون. وهي ككل سلطة تمارس دورها على حساب الحقيقة، فتحجب وتطمس، أو تدس وتختلق، أو تزوّر وتلفّق، أو تروّج وتسوّق وفقاً لأهواء أو مصالح أو انتماءات الممسكين بها. على أن الأهم والأخطر من ذلك كله أن تتحوّل المؤسسة الإعلامية المرئية إلى مؤسسة يتحكّم فيها المنطق التجاري، وعندها تتحول عن أهدافها الأصلية.

ولا نغلو أو نتعسف إذ نقول: هذه هي حال أكثر مؤسسات الإعلام المرئي

في لبنان. إنها تتعامل مع المشاهد كمجرّد زبون، فتعمل على استغلاله بالترويج للسلع والمنتوجات، خاصة إذا كانت البرامج والعروض شائقة أو تستأثر بالاهتمام، عندها تغرقه بالفواصل الإعلانية على نحو يفوق طاقته على التحمّل.

وبالفعل إنَّ الحجم الذي تخصصه بعض الشبكات للإعلانات يفوق أحياناً المعقول من حيث مدّته، كما يهبط أحياناً أخرى عن المستوى اللائق من حيث نوعيته. هكذا لم تبقَ الفواصل الإعلانية مجرّد فواصل، بل أصبحت برامج تتخلّل أو تضاف إلى البرامج الأصلية بما يرهق المشاهد ويتلف أعصابه ويفسد عليه متعته.

وإذا كان الإعلاميون يحتجون أو يرفضون معاملة السلطة السياسية لهم كمؤسسات تجارية، فعليهم أن يكفّوا عن تقديم أنفسهم أو عن معاملة المشاهدين بهذه الصفة، أي عليهم أن لا يعاملوا المشاهد بمثل ما يرفضون هم أن يُعاملوا به. وبكلام أصرح، إذا كانت مؤسسات الإعلام المرئي ليست مؤسسات تجارية، فعليها أن تثبت ذلك، على الأقل بتخفيف البثّ المخصّص للإعلان، ويحذف البرامج والعروض التافهة أو المبتذلة أو الضارّة أو التي تأباها الأذواق.

لا أحد ينكر أن في الأمر منفعة. إذ لا نشاط ولا مجال يخلو من المنفعة أو المصلحة. والإعلام كسائر الحقوق والمجالات، حقّ أهله أن ينتفعوا ويحقّقوا ما فيه مصلحتهم. ولكن لا ينبغي للمنفعة أن تكون المعيار الوحيد. فإلى جانب المنفعة هناك المتعة والتسلية، وهناك التثقيف والتهذيب، فضلاً عن التزام الصدق والأمانة في بثّ المعلومات والأخبار عن الوقائع. وعلى المؤسسات الإعلامية المرئية أن تلائم بين ذلك كله، وإلاّ استحالت فوضى إعلامية وآل الإعلام إلى نوع من الانحطاط الخلقي أو الجمالي، أو تحوّل إلى نشاط يطغى عليه العنصر التجاري، أو الهمّ الإعلاني.

قد يقال بأن هذه مسائل جزئية لا اعتبار لها قياساً على مسألة الحريات الأساسية وفي طليعتها حرية التعبير التي يطولها قرار حصر البثّ بالتلفزيون الرسمي. وفي الجواب نقول: لا ينبغي للقضايا الكبرى أن تبتلع القضايا الصغرى، كما يجري عندنا، حيث تطمس الشعارات العريضة جوانب وممارسات

تتعلق هي أيضاً بالحريات والحقوق. فحقوق الإنسان ليست ثابتة ولا نهائية. وإنما هي تتطور وتتوسّع لكي تغطي ما يستجد من أنشطة وحقول لا تني تتشعب وتتطور. من هنا الحاجة إلى إعادة صياغة هذه الحقوق استمراراً.

والذي استجد، اليوم، أن الإعلام المرئي بات يلعب دوراً أهم وأفعل من الدور الذي يلعبه الإعلام المكتوب، إذا لم نقل بات يهيمن على حياة البشر. من هنا ينبغي أن تختلف معاملته عن معاملة الصحافة.

نعم لا ديموقراطية دون حرية للإعلام المرئي. ولهذا لا مندوحة للمرء عن أن يقف مع حرية الإعلام عندما تكون هذه الحرية مهدّدة. ولكن الإعلام ليس ملكوتاً للحرية. إنه سلطة أيضاً لها سطوتها بل طغيانها. وهو، ككل سلطة، تترتّب عليه حقوق نحو المشاهدين الذين يمارس عليهم تأثيره. وحق المشاهد على الإعلام المرئي أن يحترم ذوقه، وأن يشفق على حواسه وأعصابه، وأن لا يكون أداة للتلاعب بعقله. حقه أن لا يتحوّل الإعلام إلى كابوس إعلاني. ولهذا فيما يطالب المرء بالإبقاء على حرية الإعلام، يطالب في الوقت نفسه، بالحدّ من سلطة الإعلان الذي يمارس سطوته وبشاعته، والذي يكاد يحوّل المؤسسة الإعلامية إلى غول يغتصب حرية المشاهدين ويفترس متعتهم.

من هنا ثمّة حاجة إلى إنشاء هيئة أو مجلس أعلى يتولّى الإشراف على الإعلام المرئي وتوجيهه. وبالطبع هذا المجلس ينبغي أن يضمّ من يعنيهم الأمر من إعلاميين وسياسيين ورسميين. ولكنه ينبغي أن يضمّ أيضاً، وخاصة، أشخاصاً لا ينتمون إلى السلطة السياسية ولا إلى السلطة الإعلامية، بل إلى سلطة أخرى هي السلطة الثقافية، بمن يمثّلها من أدباء وفنّانين وعلماء ومفكّرين وأخلاقيين وروحانيين، وكل من هو أهل للحكم فيما هو نافع وخير وجميل وحضاري.

سلطة أهل الفكر

لا يملك المرء إلّا أن يرحّب بإنشاء وزارة للثقافة. فلا يعقل أن يكون هذا البلد، لبنان، بلد الإشعاع كما يرى إليه أهله أو يتخيّلونه، ولا توجد فيه وزارة تهتمّ بالثقافة وترعى شؤونها دعماً وتنشيطاً، إذا لم يكن برمجة وتخطيطاً.

طبعاً هناك من يخشون على الثقافة من وزارتها، وهم القائلون بأن الثقافة فاعلية إبداعية تنويرية تتمّ في معزل عن السياسات والبرامج وخارج الأطر والقوالب، بل بعيداً عن الجوائز والأعطيات، وحجتهم على ذلك أن الثقافة في لبنان ازدهرت، بنوع خاص، في معزل عن الدولة ومؤسساتها، بل ضدها وربما على حسابها. ومع ذلك هذا استثناء لا يلغي القاعدة، بل يؤكّدها. ذلك أن الثقافة عندنا أسهمت من جوانبها الإيديولوجية وأبعادها التغييرية في إنتاج الحرب التي أصابت البنية الثقافية نفسها في الصميم، بقدر ما أتاحت بروزاً أو تكوّناً لثقافات طائفية محلية مغلقة مضادة للثقافة المدنية المفتوحة. وفضلاً عن ذلك، ليست الثقافة معزولة عن الدولة والمجتمع، فهي في المحصلة ممارسة لها مردودها السياسي والاجتماعي. وإذا كان للمثقف أن يتطرّق فيما يعالجه إلى مختلف القضايا والشؤون، وفيها الشأن السياسي، فإن للدولة بدورها أن تهتمّ بالشأن الثقافي، وهي التي تشرف على المجال الاجتماعي بكلّيته.

على كل حال لا ينبغي التبسيط. كل نشاط له وجهه الآخر. فقد تعمل وزارة الثقافة على لجم النشاط الثقافي وقتل المواهب، كما جرى في المجتمعات التوتاليتارية المغلقة، حيث عملت المؤسسات والهيئات الثقافية ضدّ الثقافة وأهلها.

ولكن قد يحصل العكس، وهذا هو المأمول والمتوقّع في لبنان: أن تتعاطى وزارة الثقافة الشأن الثقافي بطريقة إيجابية فعالة، فتشجع المواهب وتعزّز النشاط

الثقافي بتيسير سبله وتحسين شروطه، أي مساعدة العاملين والمنتجين في المجال الثقافي على أن يتحرّروا من كثير من الشروط التي تقيّدهم أو تضغط عليهم.

والأمر يتوقّف في النهاية على نظرة الدولة إلى الثقافة وعلى رؤية وزارة الثقافة إلى دورها وكيفية ممارستها له. فما الذي يمكن أن تفعله أو تأتي به وزارة الثقافة حتى تستحق اسمها وصفتها؟ قد ترعى الوزارة المعارض والتظاهرات الثقافية، وقد توزّع الجوائز على مستحقيها. طبعاً هذا مهم، ولكن يمكنها أن تأتي بما هو أهم: أن تكون صلة وصل بين أصحاب الأمر وأهل الفكر، بين السلطة السياسية والسلطة المعرفية، بين رجل السياسة والمثقف أكان كاتباً أم أديباً أم مفكّراً أم فناناً، فيكون للثقافة سياستها وللسياسة بُعدها الثقافي التنويري أو الرؤيوي.

أقول صلة وصل، لأن العلاقة بين المجالين كما تمارس الآن هي علاقة استبعاد متبادل. فالسياسي يستبعد المثقّف ولا يعترف بدوره المستقل، إذا لم يستطع استتباعه وتوظيفه في الترويج لسياساته ومواقفه. وفي المقابل إن المثقف إمّا أن يتماهى مع السياسي، فيلتحق به وينطق باسمه أو يسبّح بحمده، وإمّا أن ينعزل عن المجال السياسي ممارساً نوعاً من الاستبعاد المضاد للسياسة وأهلها لا نتيجة له سوى نفي المثقّف لنفسه عن الواقع والحدث وتأكيده لهامشيته أو استغراقه في طوباويته.

هذه العلاقة هي ما يجدر تغييره. والمهمة كما أرى تقع على عاتق وزارة الثقافة. يمكنها إعادة صياغة العلاقة بين المجالين، السياسي والثقافي، على نحو جديد مغاير يكون أكثر فاعلية ومردودية، يمكنها أن تشكّل تقاطعاً بين السياسة والثقافة يتيح انفتاح الواحدة على الأخرى، فينفتح السياسي على الثقافة بكونها أفقاً وعلى المعرفة بكونها شرطاً، وينفتح المثقف في المقابل على السياسة كمجال الفعل والتأثير وبؤرة صنع القرار، فلا تعود السياسة محض قوة وتكف الثقافة عن كونها أفيوناً. هذا هو المرجو من الانفتاح: أن يتمّ تواصل وتبادل بين أمراء السياسة وأئمة الفكر، فلا يستبدّ السياسي بالقرار ولا يبقى المثقف حبيس نظرياته وأوهامه. وفي ذلك مصلحة للكل، إذ لا سياسة بلا أفكار، ولا فكر بلا تجارب.

وإذا كان هذا هو مؤدّى الانفتاح، أعني التواصل والتبادل المنتج الخلّاق، فإن أساسه الاعتراف المتبادل، اعتراف كل من المجالين بمشروعية الآخر وأحقيته. وهنا بيت القصيد.

والحق أن السلطة ولأقل المشروعية في لبنان يحتكرها ويتوزّعها حتى الآن اثنان: السياسي أولاً والكاهن ثانياً. أما بقية القطاعات والمجالات فهي مستبعدة على تفاوت بينها في هذا الخصوص. فالمثقّف مهمش أو مستبعد انطلاقاً من نظرة سلبية وربّما عدائية إلى الثقافة والمثقّفين. كذلك رجل الاقتصاد فهو الآخر مستبعد مع ما للعنصر الاقتصادي من أثر في مجرى الحياة وفي صنع القرارات. بيد أنّ الأمر على ما يبدو آخذ في التغيّر بعد الذي حدث مؤخراً، أقصد بعد أن أصبح الشيخ رفيق الحريري، وهو من هو في عالم المال والاقتصاد، رئيساً لحكومة لبنان بشبه إجماع. ولا شك أن تصدر رجل الاقتصاد للواجهة السياسية بعد أن كان يعمل في الظل، هو اعتراف بمشروعية السلطة الإقتصادية في لبنان للمرة الأولى، هل لأن اللبنانيين يئسوا من السياسة ورجالاتها أم من الحرب وأمرائها؟

أترك الاقتصاد وأعود إلى الثقافة فأسأل: هل يشكّل إنشاء وزارة لها فاتحة عهد جديد بين السياسة والثقافة؟ هل ينفتح السياسي على المثقف؟ هل يمكن للمفكر أن يملأ موقعاً في الحياة السياسية اللبنانية؟ هذا ما يؤمّل أن تسهم في صنعه أو تخطو في اتجاهه وزارة الثقافة في لبنان. خاصّة أن على رأسها بل مفتتحها الوزير ميشال اده الذي يمكن وصفه بأنه رجل الانفتاح والشخصية اللبنانية الجامعة. فهو يمتّ إلى السياسة أصالةً، وهو رجل قانون ومحام كبير، فضلاً عن كونه من رجال الأعمال، وله إلى ذلك كله وجه يطل على الثقافة وأهلها، إذ هو يبزّ المثقفين بسعة اطلاعه وغزارة علمه. والأهم من ذلك أنه يقف دوماً في الوسط ولا يعسكر على الأطراف، ممارساً بذلك انفتاحه على مختلف القوى والاتجاهات.

إن الانفتاح والتعدّد والتبادل كل ذلك من سمات المجتمع الديموقراطي. ونحن اللبنانيين نتباهى بديموقراطيتنا التي ورثناها عن الانتداب الفرنسي. ولكننا لم نحسن تطويرها أعني استثمارها على نحوٍ مبتكر، ذلك أن الديموقراطية ليست شيئاً يكتسب في صورة نهائية. وإنما هي سيرورة أو عملية بناء لا يتوقف. وهي لا

تقتبس مجرد اقتباس. إنها ابتكار. ولا يمكن تطبيقها إلاّ على نحو مبتكر. وهذا تحدٌّ يواجهنا. إنه تحدٌّ ثقافي. لأن الثقافة هي فن صنع الحياة، بما في ذلك الحياة السياسية. وإذا كنّا نصر على أننا مجتمع ديموقراطي، ففي الديموقراطيات تمارس السلطة في شكل مفتوح وتتعدد مصادر المشروعية في المجتمع، دون أن يتمّ ذلك على حساب الوحدة والشرعية والنظام. فالوحدة بالمعنى الأحدث والأفعل للكلمة ليست وحدة امبريالية، والنظام ليس نظاماً عمودياً، وإنما يتعلّق الأمر بقطاعات ومستويات ومجالات وسلطات تتقاطع وتتناوب، أو تتعايش وتتفاعل على نحو منتج، فيتاح لكل قطاع أن يمارس دوره ولكلّ مجال أن يعمل بخصوصيته، أكان سياسة أم ثقافة. ولهذا لا جدوى من ثقافة يتمّ تسييسها كما لا جدوى من سياسة تجري أدلجتها.

هذا أفق للعمل الثقافي الرسمي يمكن ارتياده سعياً إلى تغيير الممارسات السياسية والثقافية، على نحو يتيح تبادلاً مثمراً بين قرار الحاكم ومشورة العالم، بين واقعية السياسي وحلم الشاعر، بين هيبة الرئاسة وجمالية الفن. ومثل هذا التبادل هو شرط الفاعلية السياسية والازدهار الثقافي في آن. ويمكن إيراد الشواهد على ذلك من عندنا ومن عند سوانا، قديماً وحديثاً. ففي القديم، وعندما كان العرب يتصدّرون العمل الحضاري والإنتاج العلمي، كان للعلماء والأدباء سلطتهم ودورهم في النصح والإرشاد وصنع القرار، بل كان لهم دالتهم على الخلفاء والسلاطين. وحديثاً عندما سئل الرئيس الفرنسي السابق جيسكار ديستان مرة هل في الجمهورية سلطة يخشاها تعلو سلطته أجاب: أجل إنها سلطة أهل الفكر. فهل يعترف لهم عندنا بمشروعيتهم وسلطتهم؟ إذا كان هذا البلد «وطن الثقافة» كما قال وزير الثقافة، فصدقية ذلك أن يكون للثقافة سلطتها وللسياسة ثقافتها.

هل هذا نوع من «الأفيون» يدمنه أهل الثقافة؟ هل المهمة «مستحيلة» كما يخشى معالي الوزير اده على ما جاء في حديث له متلفز؟ إن الأمر يتوقف على قدرتنا على الخلق والابتكار، خلق شروط جديدة للممارسة الاجتماعية وبناء مستويات جديدة للفعل أو اكتشاف مناطق جديدة للتأثير. بالخلق والابتكار يصير المستحيل ممكناً. وبه يكون إنشاء وزارة الثقافة حدثاً، شيئاً نستحقّه، لا مجرد شيء لا يستحقّ اسمه.

ما وراء الكتابة

كلما فتح صاحبي صفحة الثقافة في إحدى الجرائد تساءل: لماذا توضع مقالات بعض الكتّاب في أطر بارزة مميزة، في حين لا تعطى مقالات البعض الآخر مثل هذا الامتياز؟ وكأني به يريد القول محتجاً: ثمّة كتابات تتنزّل في أطر مميزة لا تستحقها، بينما تحرم كتابات أخرى من أطر تستحقها وتتميز بها.

وإذا كان صاحبي يقصد، في الحقيقة، كاتباً بعينه، أو كتّاباً معينين، ويشير إلى صحيفة بعينها، فإنه يثير في سؤاله مسألة تتعلّق بالمعايير المستعملة في تقييم المقالات التي ترد على الصفحات الثقافية في الصحف، ولأقل تتعلق بسياسة هذه الصحف في التعامل مع زبائنها من الأدباء والشعراء والنقّاد وأهل الكتابة عموماً. ولا يعجبن أحد من قولي: «سياسة»، إذ لكلّ تصرّف أو تدبير سياسته.. بل إن الحقيقة ذاتها لها سياستها. ولا يشذّ عن ذلك واقع الأدب والفكر والفن في الصحف، إذ لكل صحيفة سياستها في نشر المعرفة وإدارتها للعبة الحقيقة.

والحق أن الصفحات الثقافة في الجرائد(*) تبدو، لناظرها، عبارة عن خرائط ذات هندسة متقنة، توزع على مساحاتها المقالات في شكل مدروس وفقاً لنظام تراتبي خفي بقدر ما هو ظاهر، نظام هو في غاية التنوّع والتدرج. وبالفعل فالذي يمعن النظر في هندسة كل صفحة ويقرأ جيداً دلالة الأطر والأعمدة والمواقع والعناوين، يكتشف أن ما ينشر من مقالات يوزّع تبعاً لسلم تفاضلي

(*) أشير هنا بنوع خاص إلى جريدة النهار التي أتعامل مع صفحتها الثقافية وتتعامل هي مع كتاباتي منذ بدأت أكتب وأنشر قبل عشر من الآن. وليس هذا شأن النهار وحدها دون سائر الصحف. ففي كل صحيفة ثمة منظومة تعمل على تقطيع المساحات وتوزيعها وفقاً لنظام تفاضلي. وأشير، في مثال آخر، إلى جريدة الحياة التي أفادت من التقنية الحديثة في هندسة الصفحات وترتيب المقالات.

يتراوح بين درجتين، عليا ودنيا:

فهناك في أدنى السلم المقالات التي لا امتياز لها، لأنها لا تحمل أي علامة أو شارة إلى ميزةٍ ما. فكل شيء عادي في العناوين والأعمدة والأسطر والحروف. أي لا شيء فيها مميز من حيث الموقع أو الشكل أو الحجم أو النوع أو اللون أو الرسم.

وهناك المقالات التي تحظى بامتياز وتعطى أفضلية ما، وهي النازلة في أطر تبرزها للعيان وتميزها عن سواها. وهذه ليست على مستوى واحد، بل تتفاوت بدورها، لأن هناك فرقاً بين إطار وإطار: ثمّة أطر تضمّ مقالات ذات عمود واحد، وثمة أطر تضم مقالات ذات عمودين؛ وهناك أخيراً أطر تضمّ مقالات ذات عمود واحد مزدوج مؤلف من أسطر عريضة. وبالطبع هذا الصنف الأخير، مما ينشر، هو أبرز للعيان، ومن ثمّ أميز من الصنفين الأوّلين.

إضافة إلى الإطار وحجم الأعمدة، هناك الموقع الذي يمكن أن تملأه المقالة على الخارطة. فالمقالات المؤطرة ذات الأعمدة العريضة والتي تقع في رأس الصفحة وعلى يمينها هي التي لها موقع الصدارة. ذلك أن اليمين هو أبرز من اليسار لقارىء العربية، إذ يبدأ بالقراءة من اليمين، والبداية أفضل من النهاية. كذلك الأعلى أفضل من الأدنى، في سلم التقييم الشائع.

وأخيراً ثمّة مقالات تُنشر بأسطر عريضة أو بحروف كبيرة أو مميزة، يتمّ إنزالها في إطر قد تغطي جزءاً كبيراً من الصفحة، وقد تشغل مساحة لصفحة بكاملها. ولا شك أنها الأعلى درجة في السلم. دون أن يعني ذلك قفل باب الاجتهاد في هذا الخصوص، بل هناك دوماً إمكان لابتكار مساحات جديدة بخطوطها وحروفها وأعمدتها ورسومها وشاراتها لتمييز من ينبغي تمييزهم، من الاعلام والمراجع، عن سواهم ممن ليسوا أو لم يصيروا أو لم ينصبوا بعد أعلاماً ومراجع.

وبين الأعلى والأدنى ثمّة درجات كثيرة تتفاضل بعلامات هي عبارة عن أطر مستطيلة أو مربعة، مختلفة الأحجام والألوان، تندرج فيها عناوين المقالات ويمكن أن تكون مفتوحة على النصوص أو مغلقة، غير ملونة أو ملونة بلون رمادي

أو فاحم، فضلاً عن الرسوم والصور التي يمكن أن تزيّن النص المنشور والتي تشكّل في ذاتها علامة مميّزة فارقة.

هكذا ثمة منظومة تفاضلية تعمل على هندسة المساحات وتوزيعها، مؤلّفة من بارامترات عديدة هي الإطار والعمود والسطر والحرف والرسم واللون والموقع. ويشكّل اشتغال مثل هذه المنظومة إمكاناً تراتبياً مفتوحاً يتيح ترتيب المقالات في مراتب يصعب تعدادها أو حصرها.

ولا شك أن هناك معايير تملي التفاضل الذي نتحدث عنه وتسوّغه. فالصفحات الثقافية تولي الأهمية، في الإجمال، للنص الأدبي على سواه، فالأدب هو الأكثر استئثاراً باهتمام القرّاء ومن ثم هو الأوسع انتشاراً؛ وبالطبع فهي تعطي الأولوية للأعمال الإبداعية في مجال الشعر أو الرواية أو النقد قبل الأعمال الأخرى كالدراسة أو المساجلة أو عرض الكتب والتعليق عليها وما سوى ذلك؛ وأخيراً تولي أهمية خاصة للكبار والمشاهير من الكتّاب والأدباء، فتتعامل مع نصوصهم المعاملة التي تستحقّها وتنزلها المنزلة اللائقة بها. إذن ليس الأمر كله اعتباطاً أو تحكّماً، وإنما هناك سلم قيم ومنظومة معايير، لغوية أدبية أو معرفية علمية أو فنية إبداعية.

ومع ذلك فالتقييم لا يقتصر على المعايير هذه. فلا يخلو عمل معياري من آلية استبعاد تمنع الكتابة فيما لا ينبغي المساس به من محرمات قد تكون دينية أو طائفية أو سياسية، فضلاً عن أن المعايير الأدبية والمعرفية الإبداعية لا تشتغل وحدها في التقدير والتقييم.

وهنا أعود إلى سؤال صاحبي لأجيب، صارفاً النظر عن موقفه من الكتّاب الذين يعنيهم بتقييمه: كأن صاحبي ليس من هذا العالم! وأنا كدت أقرأ في سؤاله ذاك جهلاً أو سذاجة، لولا أنه امرؤ مشهود له بالذكاء. ذلك أن تساؤله، أعني استغرابه أن يعطى بعض الكتاب امتيازاً دون استحقاق أو العكس، معناه أنه يعتقد أو يفترض أن معايير الحق والخير والجمال هي التي تحكم اختيارات الناس وآراءهم وتوجّه أفعالهم وتصرفاتهم. وهذا اعتقاد ساذج لا يعتقد به إلّا طلاب العدالة والخير والحق من الفلاسفة الذين يتّصفون بعدم النضج وقلة

الدراية بأحوال البشر وشؤون المجتمع والدول. ولست أنا الذي أقول ذلك. بل قاله منذ خمسة وعشرين قرناً، ذلك السوفسطائي الإغريقي كاليكليس في معرض رده على سقراط ونقده له، على ما جاء في محاورة «جورجياس». وإني لا أشك في أن رأي كاليكليس هو رأي أفلاطون، تماماً كما أن رأي سقراط هو رأيه. والصراع بين الرأيين، هو صراع بين أفلاطون وذاته، الغالب فيه هو الذي يقول في النهاية الكلمة الأخيرة. وإذا كان سقراط، كما هو معلوم، هو المنتصر على الدوام، فإنه ينتصر على مستوى الخطاب. وأمّا الذي ينتصر في الواقع، فهو كاليكليس الذي يقول بالقوة ويرى أن الأخلاق والقوانين عجز أو غباء أو سذاجة يستحقُّ أصحابها أن يجلدوا.

وإذا كان من الصعب على المرء أن يرى رأي كاليكليس أو يعمل به، خاصة إن كان ممن وسمتهم الفلسفة بميسمها المثالي، فإن من الصعب أيضاً على الواحد منّا أن يتملص من سوفسطائيته. ولهذا فإن تقييمنا للأمور لا يتمّ دوماً بمعايير خلقية أو معرفية أو جمالية. فإلى جانب الحق والخير والجمال يقف الهوى وتبرز المصلحة وتنتصب القوة والسلطة. والمعرفة هي في النهاية سلطة. ولهذا نرى أن عبارة «سلطة معرفية» هي من العبارات المتداولة بين أهل المعرفة الآن. والسلطة التي يمكن أن تتدخل في التقييم أو تراعى عند التقدير، قد تكون سياسية أو كهنوتية أو أكاديمية، وقلّما تكون اقتصادية، مع أن الاقتصاد، أي الرأسمال والسلعة والسوق، هو الذي يحكم العالم في هذه الأيام، غير أن مجتمعاتنا لا تزال تولي الأهمية للسياسي وللكاهن على حساب رجل الأعمال الذي يمارس تأثيره بصورة ملتوية غير مباشرة.

إذن يتداخل في كل تقييم السلطوي والمعرفي والفني أو الجمالي، تتداخل الرغبة والحقيقة، بحيث نجد أنفسنا، دوماً، أمام منظومة معايير يشتبك فيها المعرفي والسلطوي والعشقي والإبداعي. من هنا ليس كل ما ينشر في الصفحات الأولى من الجرائد في أطره البارزة، ذات اليمين وذات الشمال، هو أجود في نوعه أو في بابه، مما ينشر في الداخل دون علامات فارقة أو شارات مميّزة.

فهناك أشخاص ينبغي أن تراعى مقاماتهم قبل آرائهم، وهناك مراجع تملي

مرجعياتهم، أي سلطتهم المعرفية، تقدير كل ما يقولون أو يكتبون، ولهذا فمقالاتهم، دوماً لها موقع الصدارة. نعم إن أكثر المراجع تكتسب مرجعيتها وصدقيتها، بجهدها وجدارتها، بمراسها وخبرتها، بمعرفتها وثقافتها. ولكن مآل المعرفة أن تغدو سلطة، وعندها تنقلب على ذاتها، إذ السلطة تغليب للأمر وإسكات للسؤال وقمع للاعتراض. وتلك هي المفارقة: إن طبيعة المعرفة تقضي بأن تعلّق الحقائق التي ينتجها العارف بوضعها، دوماً، موضع الفحص والجدال. ولكن المعرفة لا تتحقق ولا تكتسب مشروعيتها، إلا إذا صارت سلطة يقينية أو يقيناً سلطوياً.

قد يثور اعتراض على ما أمارسه في مقالتي هذه من سلطوية. ووجه الاعتراض أن الأعمال الأدبية أو الفكرية أو الفنية تستمدّ قيمها من ذاتها لا من تقييمها في الصفحات الثقافية. وهذا صحيح، ولكن إلى حد، ذلك أن الإعلام أصبح جزءاً من الحقيقة. فهو يسهم في اكتشاف مواهب وإبرازها. إنه على الأقل يصنع للكتّاب شهرةً، إذا لم يصنع للأعمال قيمها.

الديموقراطية والدعوة

أما زال في وسع اللبناني أن يتحدث عن الديموقراطية أو يقرأ عنها؟ ألم تفقد الكلمة وقعها والمقولة صدقيتها؟ ألم يبلغ الكلام حدّ التخمة بل حد اليأس على هذه الديموقراطية التي يتضاءل إمكان تحقيقها بنسبة ما يزداد الحديث عنها والسعي وراءها؟

ثم وهذا هو الأهم، هل في وسع المثقف اللبناني بعد أن يتكلم على الديموقراطية ويدعو إليها، وهو الذي سعى في بلده إلى تغيير الأوضاع السياسية التي كانت تتيح له ممارسة حريته الأساسية، وفي ذلك بالطبع حرية المطالبة بديموقراطية كان ينعم بها ويمارسها بالفعل بصورة من الصور؟ أليس هذا ما فعلته نخب ثقافية وتنظيمات سياسية عشية الحرب وخلالها؟ وها هي تدفع اليوم ثمن ما قدمته. إنها تندب الديموقراطية بعدما أسهمت في تعطيلها أو تغييبها. وتلك هي المفارقة!

حملتني على طرح هذه التساؤلات قراءتي للبيان الذي أصدرته مجموعة من المثقفين اللبنانيين لتعلن فيه تأسيس تجمّع ثقافي جديد تحت اسم: «الملتقى الديموقراطي في لبنان». والملتقى كما جاء في بيانه، هو حركة نقدية في الفكر والثقافة والمجتمع ترمي إلى استنهاض مؤسسات المجتمع المدني التي أضعفتها الحرب، وإلى خلق ثقافة وطنية سلمية جامعة تقوم على التسامح والانفتاح والتعقّل. باختصار إنه «حركة حوار ديموقراطية مستمرة من أجل التغيير والتجديد والتحديث» (جريدة السفير، عدد الجمعة ١٦/١٠/١٩٩٢).

إذا غاية «الملتقى» هي: الديموقراطية، التغيير، التحديث، التنوير، وسواها من المقولات الحديثة. حسناً. ولكن هذه المقولات باتت قديمة من فرط طرحها

وتردادها في الخطاب الإيديولوجي المعاصر عندنا وعند سوانا، في لبنان وفي الدول الشقيقة. إنها شعارات رفعت في كل المراحل ونادت بها مختلف النخب والتجمّعات سواء منهم الذين يعسكرون في الوسط أو على هذا الطرف أو ذاك من أطراف الساحة الثقافية. أقول الأطراف لكي أستبعد ثنائيات اليمين واليسار أو الرجعي والتقدمي أو الأصولي والعلماني، وهي ثنائيات لم يبقَ لاستعمالها من معنى سوى تمويه المشكلات وطمس الحقائق، أو على الأقل هي تستعمل على هذا النحو.

لا جديد إذن من حيث الطرح. فشعار «التغيير» مثلاً مطروح دوماً في سوق التداول. ولا تزال لائحة «الإنقاذ والتغيير» ترنّ كلماتها في الآذان.

وأما الديموقراطية فهي أم المسائل كما يعتبرها الكل، ولكن يخشى أن تكون المعركة من أجلها كأم المعارك! نعم الكل يطالبون بها بكونها المفتاح لحل جميع القضايا والمشاكل. ولكن ما الذي يضمن الآن تحقيق الديموقراطية بعدما عجز الدعاة والمنظّرون على اختلاف مشاريعهم وأحلامهم عن تحقيقها على مدى عقود من الدعوة والمطالبة؟ هل يكفي القول بالديموقراطية لكي تكون ضرورية؟ طبعاً لا! فما هي إذن الشروط الجديدة التي هي الآن في صدد التكوّن والتي تتيح إمكان تحقيق الديموقراطية التي يتخيلها المثقف اللبناني ويدعو لها؟ هل تغيرت العقلية السياسية والممارسات الاجتماعية؟ هل تمّ تحديث البنى الثقافية والفكرية على نحو يتيح علمنة السلطة والمجال السياسي؟ لا شكّ أن هناك تغيّرات كثيرة حدثت على الساحة اللبنانية إبّان الحرب. ولكن لا يبدو أن هذه التغيرات تجعل شروط الديموقراطية التي ينادي بها المثقفون أيسر من قبل. فبداهات العقل السياسي اللبناني، هي هي، دون الوعي الوطني أو المديني (نسبة إلى مدينة). إنها تصنع عضواً في طائفة أو قبيلة أو حتى حزب، ولكنها لا تصنع مواطناً في دولة أو في مدينة على ما هي عليه الديموقراطية في النموذج الغربي ذي الجذر الإغريقي.

لا شك أن للبنان ديموقراطيته الفريدة، بكل حسناتها وسيئاتها. وهذه الديموقراطية التي ورثناها عن الفرنسيين كانت تمارس قبل الحرب على الطريقة اللبنانية ووفقاً لتركيبة لبنان الاجتماعية. وهي تمارس الآن في شكل من الأشكال،

كما شهدنا مؤخراً وعلى نحو يشبه ممارسة اللاعب للعبه بعد إبلاله من مرضه. إلاّ أن المثقفين في لبنان سعوا دوماً وراء نموذج للديموقراطية اقتبسوه أو تخيّلوه يبدو تحقيقه الآن أصعب من قبل.

من هنا يبدو أن لا أساس لحديث المثقف عن الديموقراطية، أعني ديموقراطيته، سوى الرغبة فيها. ولكن إرادة الديموقراطية وحدها لا تجعلها ممكنة. فلا يكفي أحدنا، نحن الذين نصنّف أنفسنا مثقفين، أن يعلن نسبه الصريح إلى الديموقراطية حتى يستحق هذه التسمية بل هذا الامتياز. خاصة أن تجارب المثقف الديموقراطي مع الديموقراطية محبطة للآمال. وهذا ما يجعل الوصفة الديموقراطية نوعاً من العلاج السحري، أعني الإيمان بقدرة الكلمات على الفعل والتأثير. مع أن كلمة «ديموقراطية» فقدت سحرها من فرط ما لاكتها الأقلام والألسن في لبنان وفي سائر البلاد العربية. وهذا شأن بقية المقولات شقيقات الديموقراطية أو بناتها كالتحديث والتغيير، لا يكفي التلفّظ بأسمائهن حتى يكتسبن صدقيتهن.

لا أخفي أن الواحد، إذ يقرأ بيان «الملتقى»، يطمئن إلى هدوء لغته وانفتاح رؤيته، ويقدّر الحس النقدي العقلاني الذي ينطوي عليه. ومع ذلك، وانطلاقاً من الدعوة من كاتبي البيان إلى ممارسة النقد، تأتي دعوتهم لتشكّل مناسبة للتساؤل حول طبيعة الدور الذي يمكن أن يمارسه المثقّفون الدعاة، وهو دور يستبعده البيان من دائرة الكلام والنقد.

ثمّة مسلمة يقوم عليها البيان ويحملها محمل البداهة التي لا تناقش. وقوام هذه البداهة أن للمثقفين «مهامهم الكبرى» في التحديث والتغيير. وهو يأخذ على من يسميهم «قوى الحرب» أنهم أقصوا النخب الثقافية عن أداء هذه المهام، بعد هيمنتهم على الدولة والمجتمع واستبدادهم بالولاية على الناس.

ولكن ما يتناساه البيان أن الحرب وقواها كانت نتيجة ممارسة المثقفين لدورهم بامتياز وامتلاء، وخاصة «النخب الديموقراطية والوطنية» التي يعتبر مؤسّسو «الملتقى» أن الحرب قامت بتهميشها وحالت بينها وبين ممارسة مهامها التنويرية التحديثية. ذلك أن هذه النخب عملت بكل ترسانتها الإيديولوجية

وبلاغتها السياسية على تزيين الثورة على الأوضاع التي كانت تتيح لها حرية العمل والاجتماع والكلام والنقد. هذه حقيقة ينبغي الاعتراف بها تجعل كلام المثقّف الجديد على الديموقراطية يفقد صدقيته في أعين الناس. فمن يصدّق بعد المثقّف الحديث، والمثقف اختراع حديث، عندما يدعو إلى التغيير بعد كل هذه المشاريع الفاشلة والأحلام المتحطّمة؛ بعد كل هذا الانهيار الاجتماعي وهذا الهبوط في مستوى العيش إلى ما دون الحد الأدنى التاريخي. ألم يسع المثقفون الديموقراطيون، والوطنيون بالطبع، إلى تحقيق الديموقراطية التي حلموا بها، فإذا النتيجة الملموسة مشاريع استبدادية وممارسات طائفية وأصوليات عقائدية من كل نوع. وإذا خطاب الديموقراطية والتحديث يصبح مجرد قراءة سحرية للواقع توظّف الكليات والمقولات على نحو غيبي أو أسطوري. الأمر الذي يجعل حديث المثقفين عن مهامهم الكبرى نوعاً من الأسطورة الكبرى. وهذه الأسطورة تتغذى من وهم مزدوج وجهه الأول الاعتقاد بأن البشر يصبون إلى العدالة والحرية والمساواة، ووجهه الآخر اعتقاد المثقف بأنه قادر بفكره على تغيير العالم وقود الإنسانية نحو خلاصها الأرضي. ولكن الوقائع والتجارب لا تني تكذب مثل هذا الاعتقاد، فالبشر يرغبون في السيطرة ويريدون القوة والتمايز، ويطلبون الرئاسة والمجد. وربما هم يرغبون في الحرب أكثر مما يرغبون في السلام. ولكن المثقّف الداعية يطلب دوماً المحال فيقضي على الموجود ولا يحقّق المطلوب.

حقاً إن كلام البيان على الحرب وقواها يفضح وهم المثقفين في رؤيتهم إلى ذاتهم وإلى العالم وفي قراءتهم للأحداث والتجارب. فالبيان يستنكر كيف في لبنان «جرى تكليف قوى الحرب صنع السلام مع ما في ذلك من إفساد للعملية السلمية». وهذا من أعجب ما يذكره أصحاب «الملتقى الديموقراطي». وأكاد أقول إنه ينمّ عن تصور ساذج لمنطق الاجتماع وقواعد السياسة. فمن المحقق أن قوى الحرب هي التي تعيد تشكيل السلطة والمجتمع وفقاً لمواقعها وللتوازنات التي تنشأ بينها، وأن القوة الغالبة هي التي تصنع السلام، لأن من مصلحة المنتصر أن تتوقف الحرب ويعمّ السلم لكي يقطف ثمرة استيلائه على الحكم. هذا ما فعله

المنتصرون، أكانوا أنبياء أم سلاطين، أمراء أم قديسين، ديموقراطيين أم ديكتاتوريين.

لكن لِمَ العجب مما يقوله كاتبو البيان. فالمثقف لا ينفكّ عن وهمه في رؤيته وفي مشاريعه.

ولهذا الوهم اسم آخر هو الأفيون الثقافي. ومصطلح «الأفيون» ابتكره ريمون آرون في نقده للمثقفين الفرنسيين من دعاة الثورة والتغيير، وكان على رأسهم جان ـ بول سارتر. والأفيون الثقافي هو الذي حمل الفيلسوف، أعني سارتر وكان شيخاً طاعناً في السن، على ممارسة دوره الثوري، أعني «مهمته الكبرى»، بتوزيع المناشير في شوارع باريس إبان ثورة الطلاب الشهيرة. ولا أستخدم مصطلح الأفيون لكي أذمّ صنفاً من الناس قد أدرج في خانته. إذ للأفيون الثقافي خدره اللذيذ هو أيضاً. ولعله مفيد ومطلوب من أجل تجميل العالم ونسيان الوقائع المرة والتجارب المريرة.

قد يقال: من المبرر أن يكون دور المثقف الداعية إلى الثورة موضع نقد في المجتمعات الغربية «المتقدمة» على ما تصنف. ولكنه قد يكون مطلوباً في مجتمعاتنا التي تدرج في خانة «التخلف». ربما كان العكس هو الصحيح. ذلك أن الثورات والحروب ومشاريع التغيير عندنا كانت دوماً أقل مردودية من تكاليفها بكثير، على ما شهدت التجارب المختلفة، وعلى ما شهدنا نحن وعانينا في لبنان، حيث لا شيء على ما يبدو يعوض الحرب تكاليفها وخسائرها.

هكذا يكتفي بيان «الملتقى» بنقد الحرب والسياسة مستبعداً الدور الذي لعبه المثقفون اللبنانيون في إنتاج الحرب بأدواتها وتنظيماتها وخطاباتها. والأهم من ذلك أنه يستبعد الكلام على مشروعية هذا الدور وإمكانه وعلى الأساس الذي ينهض عليه. وأعني بذلك كون المثقف يتعامل مع نفسه بصفته الناطق باسم الحقيقة وحامل لواء العدالة والحرية. وهذه المهمة بالذات هي ما ينبغي إعادة النظر فيه، بإخضاع خطاب المثقفين لنقد لا يطول فقط ممارستهم لأدوارهم، بل يطول أيضاً وخاصة البداهات المحتجبة وراء مقولاتهم ومشاريعهم. وما يحجبه أصحاب «الملتقى الديموقراطي» في بيانهم، أنهم ينتقدون أهل الحرب والسياسة

لاستبدادهم بالولاية على الناس، فيما هم يقيمون عليهم ولاية من نوع آخر، ولاية أهل الثقافة وسلطتهم. هذا هو معنى «المهمة الكبرى» التي ينتدب المثقف نفسه لها: تأسيس ولاية له على الناس بصفته وعلى ما يرى إلى ذاته المؤتمن على الحقيقة والمجسد لوعي الأمة أو لضمير الشعب. ولكن هذه الولاية ينبغي أن تكون موضع فحص وتساؤل من حيث مشروعيتها أو من حيث كيفية ممارستها، لأنها ككل ولاية لا تخلو من استبداد. نعم إن للمثقف استبداده. وهذا ما تجلّى عندنا بنوع خاص، حيث استبدّ المثقفون بآرائهم وطروحاتهم ودعواتهم إلى التغيير والتجديد وحتى إلى الديموقراطية.

لا يعني نقد الدعوات القعود عن السعي والمطالبة. فللمثقف ولأقل للكاتب دوره بلا ريب. وهو ممارسة النقد، ونقد النقد، في المقام الأول. أما الدعوة فلا. لأن مآل كل دعوة الاستبداد بالأمر والولاية على الناس، غصباً أو إكراهاً، في مجال ما وعلى وجه ما من أوجه النشاط الإنساني. ولهذا عندما يتحوّل المثقف إلى داعية يتراجع عن مهمته النقدية ويؤسس للاستبداد. هذا هو الدرس الذي يستفاد من التجارب الحديثة، تجارب الديموقراطية الاشتراكية أو الاشتراكيات الديموقراطية: إن الديموقراطية تنتج أسوأ الحكومات عندما تتحوّل إلى عقيدة أو مذهب أو دعوة. ولا نعجبن فالدعوة هي نقيض الديموقراطية. لأن الديموقراطية تفترض سلطة حرة مفتوحة تستوعب المختلف وتقبل النقاش، بينما تؤول الدعوة إلى الانغلاق والوحدانية؛ ولأن الديموقراطية تشترط مواطناً قادراً على الاختيار والتقرير، بينما مبنى الدعوة، أي ما تسكت عنه المقولة، أن الداعية يتصرّف على أساس أنه أوعى من الناس وأولى بهم من أنفسهم. ولهذا فإن كل دعوة، أيًّا كان عنوانها، تنطوي على بذور الاستبداد وجرثومة الفاشية.

طبعاً لا مناص من الدعوة، وإلا بطل الاجتماع والسعي. ولكن لا مناص أيضاً من النقد والتعرية، وإلا عمّ الاستبداد.

وإذا كان في البيان شيء جذبني إليه فليس هو جانبه الإيديولوجي بل جانبه النقدي، أي ما ينطوي عليه من كشف وفضح لسلوكنا السياسي أو الثقافي. ونقدي له تمّ على هذا الأساس، وهو ليس نقداً لجماعة «الملتقى» بالذات، بقدر

ما هو نقد مضاد لخطاب الحداثة النقدي يطولنا جميعاً. وليس ذلك دعـوة إلى التخلّي عن كل دعوة. بل هو دعوة لنقد الدعوات على اختلافها. فما أكثر الدعاة وما أقلّ النقّاد.

٧

سجالات

عماء الأدلوجة

يقول الأستاذ كريم مروة، منظّر الحزب[1] الشيوعي اللبناني، جواباً عن سؤال حول مصير الشيوعية بعد الذي جرى في الاتحاد السوفياتي ما مفاده: الشيوعية لم تمت ولن تموت، بصفتها مجموعة «قيم ومثل» تختصّ بالبحث عن الحرية والمعرفة والتقدّم والعدالة الاجتماعية، شأنها في ذلك شأن «كل الرسالات السماوية» والأرضية وكل العقائد والنظريات الاجتماعية والفلسفية. وأما الذي مات فهو «الشكل الملموس» لنقل تلك القيم والمثل من التجريد إلى الواقع.

ومعنى هذه الأقوال، إذا أردنا أن نعرف معنى ما نقول، أن الذي مات في الشيوعية هو شكل تجسّدها في الواقع الملموس ونمط تحققها في التاريخ، أي ماديتها وتاريخيتها، وأن الذي بقي هو مثاليتها، أي ما تشترك به مع العقائد الدينية الروحانية أو مع النظريات الفلسفية الطوباوية التي رمت إلى بناء مدن إلهية أو جمهوريات مثلى أو مجتمعات فاضلة، تنتفي منها كل أشكال الاستبداد والاستعباد والاغتراب.

إذن فنحن إزاء مثقف ماركسي يميز، في الماركسية التي هي في الأساس مذهب مادي، بين جانب مادي ملموس يموت ويندثر، وجانب مثالي متعالٍ يبقى ويصمد. والأنكى من ذلك أنه يعلن تمسّكه بالجانب المثالي، أي بما ادعت الماركسية نقضه ومحاربته أو رذله، ويتبرأ في المقابل من الجانب المادي الواقعي، أي مما اختصت به الماركسية، في رأي أهلها، دون سواها من المذاهب. والحال

---

(١) كما ورد التعريف به في حديث له إلى الشاعر اسماعيل فقيه، نُشر في النهار، عدد الثلاثاء ١٩٩١/٩/٢٤. ومن هذا الحديث اقتطفت كلام مروة الذي استندت إليه في مقالتي هذه.

فإن الذي أكسب الماركسية خاصيتها ليس اضطلاعها بمهمة تحرير الإنسان من استعباد نظيره له أو استغلاله، وليس مجرد البحث عن مبادىء مجردة عريقة في قدمها كالعدالة والمساواة والحرية وحتى الاشتراكية. بل الذي أكسبها هويتها شيء آخر، هو ادعاؤها إمكان تحقيق تلك المبادىء التي لم تتحقق، استناداً إلى مشروع إيديولوجي، فكري وعملي، نظري وتطبيقي، سمي بأسماء مختلفة باتت مبتذلة من فرط ما تداولها الماركسيون، كهذه الأسماء: فلسفة مادية، مادية تاريخية، علم مادي، فكر علمي، اشتراكية علمية، شيوعية، الخ. وبتعابير أخرى، إن الذي جعل الماركسية ماركسية هو سعيها إلى «تغيير العالم» وفقاً لنهجها المعروف، القائم على العنف «الثوري»، واستناداً إلى مقولاتها الذائعة المبنية على زعمها القبض على قوانين التاريخ والاجتماع.

بالطبع، في كل أدلوجة أو مذهب، أشياء تبقى وتستمر، وأشياء أخرى تموت وتندثر. والباقيات هي المُثل التي تتعالى على الواقع وتخرج من التاريخ، كقيم الحق والخير والعدالة والحرية. هذه القيم والمثل تصمد بقدر ما يتم تأليهها، أي بقدر ما تمسي شيئاً يتعذّر تعيينه أو تحققه، أو تستحيل إسماً مجرداً من كل محتوى. فالأسماء هي التي تبقى وتصمد في النهاية. وأما الأشياء والمسميات، فإنها تتلاشى وتزول. من هنا كان الله، وحده، الصمد المتعالي. وأما ما هو موجود في الزمان وذو طابع تاريخي، فإنه يخضع للتبدّل والتغير، أي للكون والفساد، على لغة الفلاسفة.

ولا مراء أن للماركسية بُعدها المثالي. فهي ككل أدلوجة ذات طابع طوباوي بل لاهوتي، وككل نظرية فلسفية ذات طابع ماورائي يقوم على اختزال الواقع أو استبعاده وتغييبه. وهذا شأن كل بناء فكري: إنه يتسم بالتجريد والتعالي. والتجريد هو نزع للشيء عن المادة ولواحقها. ولكن الماركسيين لم يكونوا، قبل ذلك، يسلمون بهذه الحقيقة. كانوا، على العكس، يصرّون، بتزمّتهم العقائدي، على مادية فكرهم وعلمهم. وها إن بعضهم يجد نفسه اليوم، وبنوع من تبرير الوجود، مسوقاً إلى تغيير السلاح والانتقال إلى الموقع المضاد، متحدثاً عن مثالية الماركسية، بعد انهيار الأنظمة الشيوعية التي حكمت باسمها أو بالاستناد إليها.

غير أن الماركسية ولأقل الشيوعية، فشلت لهذا السبب بالذات، أعني لكونها طوباوية، لاهوتية مثالية. ولو كانت حية معاشة واقعية تاريخية لما أخفقت. والحي لا يبقى هو هو، بل يتغير ويختلف ويتباين مع ذاته. ولهذا لا ينجح إلا المنخرط في صناعة الحياة والتاريخ، القادر أبداً على النماء والتفتح، وعلى التطور والتجدّد.

ومع ذلك فإن فشل الماركسية لا يعني بالضرورة موتها. لأن الذي يفشل، غالباً يلجأ إلى آلية دفاعية تغطيةً لفشله وتبريراً لبقائه الزائف المخادع. وقوام هذه الآلية في الحالة التي نحن في صددها، خلع صفات التعالي والكمال والعظمة والعصمة، أي صفات الألوهة، على الأفكار والنظريات التي تـؤول عند التطبيق إلى الفشل المحيط أو إلى الإخفاق المدمر. وذلك بالفصل بين النظرية والممارسة، أو بين النموذج والتطبيق، أو بين النص وأنماط فهمه، أي بين المثال والواقع.

والماركسيون يشبهون في هذا الموقف، أعني في هذه الحيلة[1] الفكرية، الدعاة الإسلاميين الذين تنهض دعوتهم على الفصل بين الإسلام كرسالة ومعتقد ونموذج وبين الدول التي حكمت باسمه، أي بين إسلام متعال مثالي قائم في ذاته وبين أشكال ممارساته. فالداعية الإسلامي يعزو تأخّر العالم الإسلامي أو فشل المشاريع الإسلامية، لا إلى الإسلام في حدّ ذاته، بل إلى محاولات تطبيقه في الواقع والتاريخ. إنه يعتبر أن الأصول والمبادىء والكليات صحيحة وصالحة لكل ظرف ولكل عصر. وأما الفشل والعجز والإخفاق، فكل ذلك يعود إلى المسلمين الذين أساءوا فهم الإسلام ولم يحسنوا تطبيق ما أمروا به أو كلّفوا تأديته. هكذا فهو يلوم المسلمين ويُدينهم، بدلاً من أن يعمد إلى مراجعة فكره ومعتقداته، إذ النموذج أو الأصل هو في نظره فوق النقد والجدال، متعال لا يعتريه النسخ والتبدل. والماركسي يفكّر، الآن وبعد فشل النموذج، بهذه الطريقة التي يفكر بها الإسلامي الأصولي، ولا غرابة، فالنماذج العقائدية تتشابه في آلية التفكير، وإن اختلفت العقائد. فهو، أي الماركسي الأصولي، يفصل بين الفكر الماركسي

(١) لا أقول ذلك ذماً، فالعقل حيلة الإنسان كما قالت العرب، وإنما أكشف عن حقيقة، أي عن آلية فكرية.

الصحيح بل «العظيم» على حد ما يصفونه، وبين «الفهم الخاطىء» له أو سوء تطبيقه في الواقع الملموس. إذن فهو يرتدّ إلى الوراء بتأليه فكر ماركس، بدلاً من أن يرتد على هذا الفكر بالفحص والدرس، أو بالنقد والتحليل.

وتلك هي اللعبة التي يمارسها أصحاب الدعوات والأدلوجات، للتستّر على ما آلت إليه مشاريعهم. أقول، مرة أخرى، إنها آلية من آليات الدفاع عن الذات. فلكي يبرر العقائدي أحقية دعوته الفاشلة أو يتستّر على أدلوجته المنهارة، فهو: إما أن يقفز فوق حقائق التاريخ لاستعادة عصر السلف الذهبي، حيث أقيمت مدينة الصالحين وتحقق النموذج الأمثل الذي ينبغي احتذاؤه، هكذا علقاً في سماء الأوهام منشئاً خطاباً هو أقرب إلى الهوام، كما يفعل أتباع الدعوات الدينية، وإما أن ينقلب على ذاته، بنوع من البهلوانية الفكرية، كما يفعل الماركسي الذي يدافع عن انهيار الماركسية، بحشرها مع الرسالات السماوية والعقائد الغيبية. وفي كلا الحالين يتم تحويل الواقع إلى مجرّد أسماء وشعارات.

من هنا يقوم انفصام بين الفكر والواقع، أو بين المعتقد والممارسات، يجد ترجمته في حلول لا تحلّ مشكلة، بل تزيد الأوضاع سوءاً والواقع تغييباً. والحال فإن النموذج العقائدي يجد نفسه، من انغلاق فكره ومعارفه الميتة، إزاء واقع لا قِبل له بمعرفته والسيطرة عليه، فإما أن ينزع، في معالجته، منزعاً فاشياً إرهابياً، فيستبعد ويحارب كل من لا يتماهى معه، أو يحمّل تبعة فشله وعجزه لأي كان ويمارس العنف ضد أي كان؛ وإما أن يقوم بانتهاك الوقائع وحجب الحقائق، عاملاً على بناء نظام توتاليتاري يحوّل البشر إلى مواضيع وآلات، ويقتل في الفرد شهيته إلى المعرفة والعمل الخلّاق.

هذا هو ثمن التطرف العقائدي والعمى الإيديولوجي: بناء طاغوت سلطوي ونشر أمبريالية عقائدية حزبية. إنه تأليه الأفكار على نحو تسخّر فيه الجماعات الإنسانية لعبادة النصوص وخدمة العقائد. ذلك أن البشر هم، في تعامل العقائدي، آلات لا ذوات، شهود على أحقية الأصل وعصمته لا على أزمنتهم وأمكنتهم، ولأن النظرية هي، في نظره، المعيار الثابت الذي ينبغي أن

تقاس به الأمور لا الحياة بتدفقها ومستجداتها. وهذه سمة يشترك فيها، على حد سواء، الأصوليون على اختلاف أصولهم ومذاهبهم. فهاجس الأصولي، أكان إسلامياً أم ماركسياً أم إنجيلياً، هو الإيمان بشمولية[1] الأصل والاستمساك به، دون النظر إلى تطوّر الأحداث وتجدّد المعارف، ودونما اعتبار بواقع الحياة واهتمامات البشر. بل هو، أي العقائدي الأصولي، يرى دوماً فيما يحدث ويستجد دليلاً على صحة معتقده أو مصداقاً لصلاح نظريته. والنتيجة هي الإخفاق الذي يحصدونه، ومحاولات التستّر على العورات وتبرير الأخطاء والانتهاكات.

وهذا مآل الأدلوجات المغلقة والأصوليات المتحجّرة. إنها تفضي إلى عكس ما تدعو إليه وتطالب به، أي تؤول إلى طعن الأصول والخروج على المعتقدات التي تدين بها، مع زعم الثبات عندها والمحافظة عليها، ولكن بعد أن يدفع الناس الثمن خراباً ودماراً، حروباً وكوارث. بالطبع إن الاقتتال هو قدر البشر عموماً، فالإنسان سفّاك للدماء وقاتل. غير أن ذوي العقائد المغلقة أشد سفكاً للدماء من سواهم. فغير العقائدي قد يقتل لسد حاجة أو لنيل مطلب، ولهذا لقتاله حدود. حتى الوحشي يخضع لضوابط تحدّ من قتاله. وأما العقائدي المنغلق على ذاته المتعصب لمعتقده المؤمن باصطفائه، فإنه قد يقتل كل الذين لا يتماهون معه، أو يمارس العنف بصورة عشوائية لمنزعه العنصري وسلوكه العصابي. وإجمالاً إن الذي يقتل لحاجة وليس تبعاً لمبدأ ما، هو أكثر اقتصاداً في ممارسة العنف من حامل الشعار، أو من صاحب القضية أو العقيدة الرسولية الطوباوية.

من هنا إن سعي الماركسي إلى تجميل ماركسيته بخلع الطابع المثالي عليها وحشرها مع الرسالات السماوية التي كان الماركسيون يحاربونها، باعتبارها «أفيون الشعوب»، ليس حجة تحتج بها الماركسية، ولا هو ستر لعورة الشيوعية التي كشفت الأحداث عنها. والذي يفعل ذلك إنما يغفل عن حقائق صارخة تفيد أن المُثل العليا والمبادىء السامية والرسالات السماوية والعقائد الروحانية، هي سيف ذو حدين، بمعنى أنها يمكن أن تستخدم حقاً أو باطلاً، نفعاً أو ضرراً، جمالاً أو

---

(٣) أي صلاحه لكل عصر ومصر.

بشاعة. والحال! فإن الآلهة والأنبياء والكتب السماوية، وكل الرموز المقدسة والشعارات النبيلة، كثيراً ما شكّلت ذرائع لارتكاب المظالم وانتهاك الحقوق، واستخدمت لسوْق البشر إلى معسكرات الاعتقال أو رميهم في أقبية التعذيب أو تصفيتهم بصورة فردية أو جماعية. هكذا فإن محاولة تلميع الشيوعية بالجمع بينها وبين مضاداتها وأخواتها في آن، الأدلوجات الدينية، لا ينفي التهمة عنها بل يثبتها ويؤكدها، ولا يستر عورتها بل يزيدها افتضاحاً.

وأيًّا يكن، فإن الموقف من الشيوعية كما عبّر عنه مروة يكشف لنا عن نموذج المثقف العربي الذي يتقن فن التبرير ويؤثر النوم على القناعات. فإن هذا المثقف بدلاً من أن يقوم بفحص سلاحه ونقد أدلوجته بأسسها وثوابتها، لإعادة صياغة واقعه بلغة جديدة وعقلانية فاعلة، نراه يعود بنا القهقرى إلى المثاليات والروحانيات التي حاول ماركس التحرر منها ووقع هو نفسه، مع ذلك فريستها. ولا غرابة فلكل نص زلّاته وآليات خداعه. والنص الماركسي منسوج مما لا يعلنه. إنه يُبقي على ما يستبعده أو يستبعد ما ينبني عليه. وهذا ما يفسّر لنا كيف أن ماركس الذي انتقد بعنف الإيديولوجيا، بكونها مزيفة، ركّب أدلوجة أين منها الطوباويات الدينية.

يبقى أن ماركس فكّر وأنتج معارف في شأن واقعه. وهو بكونه مفكّراً، كان يفكر بحرية ومرونة، فغير وبدّل، وطوّر وجدّد كما هو شأن كل مؤسّس. أمّا أتباعه فإنهم عاجزون عن التفكير المثمر، بقدر ما هم أسرى تعاليمه ومواقفه. ومع ذلك لا ينبغي أن يُظن أن الأتباع يتماهون مع معلمهم الذي هو مرجعهم الفكري ومرشدهم العملي. ذلك أن لكل تأسيس بُعده الإبداعي. ومحاكاة الإبداع، في مجال الفكر، ثمنها الاختزال والتبسيط، أو الزيف والضحالة. وتلك هي مشكلة كل مؤسّس مع أتباعه ومقلديه. إنها في الحقيقة مشكلة كل تابع مقلّد غير مبتدع، فهو باتباعه وتقليده يحوّل الأفكار إلى شروح عقيمة أو أنساق جامدة أو خطاطات فارغة، أي إلى مقولات خاوية تستحيل «طوبى ضريرة» على حد تعبير سولجنتسين[1]. طوبى تُترجم في الممارسة إلى أسوأ أنواع التدبير وأشد

(١) الكسندر سولجنتسين، على أي وجه ندبّر روسيا؟ نقله إلى العربية عن الروسية والفرنسية =

ضروب الاستبداد. ولا غرابة أيضاً، فإن مآل التابع المقلّد أن يمسي أسير الإسم المجرّد من كل محتوى. وكل إسم بلا مسمّى هو عمى أو عماء. وعماء الأدلوجة الماركسية هو الذي يفسّر كل تلك الإخفاقات التي حصدتها والانتهاكات التي ارتكبت باسمها. وتلك هي مفارقة كل طوبى على هذه الأرض: إنها تدمّر المعنى الذي هو مبرّر ولادتها.

= علي ماجد ووضاح شرارة، يليه: أرخبيل الغولاغ، لوضاح شرارة، دار الجديد، بيروت، ١٩٩١، ص ٧.

حوار الحقيقة

لا يعني نقدك للغير أنك لا تلتقي معه. فلربَّ نقد يرمي إلى الكشف عن وجه محتجب يجمعك بمن تنتقده رغم اختلافك عنه أو تعارضك معه. وهذا يصدق خاصة على نقدي لأهل اللاهوت والكلام، فهو نقد غايته أن أبين أن لهم وجهاً دهرياً يجمعهم بمن يعدونهم خصومهم من الدهريين، أي بالذين يرفضونهم ويستبعدونهم من دائرة الإيمان والحقيقة. وممارسة مثل هذا النقد تقوم على تفكيك كلام المتكلم على هويته الدينية أو الفكرية، بما يؤدي إلى فتح الذات المغلقة على فكرها، المسيّجة بعقيدتها أو المتمترسة وراء إرثها وكتابها، فتحها على الآخر من أجل خلق مناخ مؤات للتحاور معه، بما يعنيه الحوار من تواصل وتبادل أو تفاعل. ولهذا إذ انتقد أحياناً المختلفين أو المتجادلين من أهل الملل والطوائف، أسعى إلى تعدّي الاختلافات المعلنة بينهم، للتنقيب عن الأساس المعرفي المشترك الذي تقوم عليه منظوماتهم العقائدية، أو للكشف عن المنطق الضمني الذي يقود مقالاتهم أو ينتظم طروحاتهم ومجادلاتهم.

هذا هو النقد كما أمارسه في بعض مقالاتي، إنه لا يرمي إلى الاستبعاد، وإلا أكون كمن يلغي تفكيره وينقلب على ما يدعو إليه، لا سيما انني أقدم نفسي في خطابي من دعاة الانفتاح، انطلاقاً من رؤية إلى العلاقة بين الذات والآخر، قوامها أن الآخر ليس ضداً للأنا بقدر ما هو وجهها الآخر القابع فيها والذي لا يفارقها. وممارسة الانفتاح، كما تقضي به هذه الرؤية، تعني أن يكفّ المرء عن التعامل مع ذاته كهوية مغلقة، لكي يتعامل معها كمشروع حوار مع الذات ومع الغير والعالم.

وبناء عليه، فإني وإن كنت قد انتقدت أهل اللاهوت والكلام، في

مقالة لي سابقة بعنوان: «المؤمن والدهري»(*)، فذلك لا يعني أنني أخالفهم في كل أمر. لا ليس هذا واقع الحال بيني وبينهم، على الأقل من جانبي. بل إني أقف عندهم، فيما أقرأ لهم من مقالات وأبحاث أو فيما أسمع من خطب وتصريحات، على آراء ومواقف أقدرها حق قدرها وأفيد منها، وقد أحتج بها وأستثمرها في كتاباتي أو في أحاديثي. وعلى كل حال، إن النقد الجاد هو أن نحمل الآخر محمل الجد فيما يقوله ويطرحه. والنقد الحقيقي شرطه أن يكون للنص الذي ننتقده قوته وتأثيره الحقيقي في الأفكار أو في الأحداث. وفي رأيي أنه كلما كان النص أشدّ تأثيراً وأقوى سلطاناً، ازدادت الحاجة إلى نقده لتبيان ما يكشفه وما يحجبه في آن من الحقائق والوقائع.

والحقيقة أني رميت من وراء نقدي في مقالتي هذه، أن أكشف عن وجه الصلة بين المؤمن والدهري أو بين اللاهوتي والعلماني. ومنطلقي أن الأمور ليست بالبساطة التي نظن وعلى ما يتمّ التعامل معها في المنهج التقليدي الأحادي النظرة والجانب، بل هي ملتبسة متداخلة لها غير بعد وأكثر من وجه، بحسب منهجي في التعامل معها. والوجوه أستار كثيفة يحجب بعضها بعضاً. وهذا شأن الكلام، فهو إلى جانب كونه يفصح ويكشف، يتشكّل من تراكيات تعمل على حجب الرؤية وتمويه المشكلات.

واعتماداً على هذا المنهج، لا آخذ بالثنائيات الضدية القاطعة التي ينقسم بموجبها البشر قسمة نهائية، إلى مؤمنين وهراطقة، أو إلى أخيار وأشرار، أو إلى مهتدين وضالّين، أو إلى مصطفين ومنبوذين. أجل إني لا آخذ بهذه التصنيفات الحاسمة، بل أنظر إلى الإنسان في جميع وجوهه، في كلّيته وسويته، في تعقيده وتقلّباته، في محنته ورهاناته، في توتّره وانشطاره؛ ولأقل باختصار اني أنظر إليه كاستراتيجية عشقية أو معرفية أو سلطوية أو حزبية عصبوية. وهذه النظرة تجعلني أستبعد أن يكون أحد من الناس مؤمناً إيماناً صافياً خالصاً من كل وسوسة، كما أستبعد في المقابل أن يكون أحدنا كافراً بإطلاق وعلى نحو لا عودة عنه. إنني أستبعد مثل هذا الاستبعاد لأرى إلى المرء في تذبذبه بين إيمانه وجحوده، أو بين

(*) راجع ص ٩٢ من هذا الكتاب.

تقواه وفجوره، أو بين صموده وهشاشته، أو بين اصطفائه وحقارته. فما دام أحدنا يشتهي ويغضب، فإيمانه يبقى أبداً على المحك، وأعني بذلك أن الإيمان بالشيء ليس طوراً نبلغه ولا نعود عنه. وإنما هو حال ينبغي مجاهدة النفس، استمراراً، من أجل اكتسابه والمحافظة عليه. صحيح أن الإيمان يعبّر عن حاجة المرء إلى اليقين والاطمئنان أي إلى الأمان المعرفي، ولكنه كممارسة معرفية لا يمكن أن يسدّ النوافذ التي تهب منها أسئلة الشك المقلقة أو العاصفة التي ربما تثقب جدار اليقين أو تهزّ دعائمه. من هنا يحتاج المؤمن دوماً إلى ترميم إيمانه بدفع الشكوك ورد الشبه.

إن كان منطلقي في مقالتي حول المؤمن والدهري تقريب المختلف، بتبياني أن المؤمن والدهري، كليهما يقيمان في هذه الدنيا وينتميان إلى هذا العالم، برغم اختلافهما في تفسير دنيويتهما وزمنيتهما. وقد لا يخفى على البعض أني كتبتها بوحي من قراءتي للاهوتي بارز تتصدّر مقالته الصفحة الأولى من جريدة النهار صباح كل سبت، عنيت به بالطبع المطران جورج خضر. لا شك أنني بدوت في مقالتي غير هادىء وعلى غير عادتي. ولربما تطرفت في نقدي لأهل اللاهوت والكلام بقدر ما تحزّبت للفلسفة وأهلها، وبالأخص لذلك الفيلسوف الذي انصبّت عليه اللعنات، من رجال الدين أو من الفلاسفة، وأعني به نيتشه الذي لحقه في رأيي، نوع من الظلم، بقدر ما حُملت فلسفته على غير محملها. وأنا لا أنكر ذلك. فأساس مقالتي فكرة. والفكرة لا تأتي من عدم، بل هي بنت الحياة، إنها وليدة نبضة أو خلجة أو صبوة أو شحنة أو ومضة، أي هي جماع السمع والبصر والفؤاد والعقل والوجدان. صحيح أنّ هناك أفكاراً تستوي بعد تفكير طويل أو تأمّل هادىء رزين، أي بعد إمعان وإعمال. ولكن هناك أفكاراً تنبجس من وحي حدث معين أو حوار ساخن أو قراءة نص من النصوص، وتكون كما الوحي يكون، حدساً يشتعل في الذهن أو شعلة تضطرم في الوجدان. من هنا يكتسي التعبير عنها شيئاً من الحدة أو يبدو مشحوناً بالغضب.

على كلٍ، وأيًّا تكن لهجتي في مقالتي، فالذي أردت التعبير عنه، هو نقد موقف اللاهوتيين ممن يسمّونهم الدهريين، وفي طليعتهم نيتشه الذي يُعدّ زعيم

الدهريين بلا منازع، إذ كان الأجرأ على إطلاق ذلك القول/ الشعار المشهور: «موت الله». فقد سعيت في نقدي إلى قلب الأمور وفضح الوجه الآخر للمسألة، بالكشف عن دهرية اللاهوتي المحتجبة وراء خطاب الإيمان، أو بالكشف عن لاهوتية الدهري المحتجبة خلف خطاب الجحود. هكذا كان هاجسي أن أزيل الحاجز الذي يقيم فصلاً نهائياً بين بني الإنسان الذين هم سواء في بشريتهم برغم اختلافاتهم العقائدية والإيديولوجية. فالانتماء إلى الإنسانية وإلى هذه الأرض أيضاً وخاصةً، كما بدأنا نستشعر الانتماء ونمارسه في عصر التلوّث، هو الانتماء الواسع الموحد المطلوب بناؤه والتركيز عليه، فالمصائر باتت متشابكة، والتهديد يطول الكل بلا استثناء.

ويترتّب على إزالة ذلك الحاجز التخلّي عن التصنيفات الدينية العقائدية التي ينطوي استعمالها على ممارسة لون من ألوان العنف ضد الآخر، وذلك بقدر ما تؤول هذه التصنيفات إلى إدانة المختلف ونفيه أو نبذه.

وإذا شئت تأويل مقالتي وإعادة قراءتها أقول: إن مآل كلامي أن هناك وجهاً يجمعني باللاهوتي الجليل وهو الوجه الذي يظن أننا مختلفان فيه، ذلك أنه وإن يكن هو لاهوتياً وأنا علماني، فكلانا يمارس في النهاية استراتيجيته الدنيوية. أقول عن نفسي: «علماني» مع التحفظ، إذ لعلّ قارئاً يقرأ كلامي ويكشف فيه عن منطق لاهوتي خفي يوجهه، كما سعيت إلى الكشف عن المنطق الدهري والدنيوي الذي يقود مقالة اللاهوتي والمتكلّم أو الفقيه.

وإذا كان هذا شأن المختلف فيه بيننا من الأشياء، يمكن أن يسفر بعد النقد عن تلاقٍ، فكيف بالأشياء التي أوافقه عليها في الأصل. وأوّل ما أوافقه عليه وأؤيده فيه هو كونه من دعاة الانفتاح على الآخر والحوار معه، والمقصود بالآخر هنا الإسلام وأهله.

والحوار الحقيقي ينبغي أن يسبقه أو يصحبه تأمّل في معنى الحوار وحقيقته. وإني أتفق مع سيادته بإثارته لهذا الجانب المتعلّق بماهية الحوار وفلسفته: مبدأه وشروطه ووسائله ومقاصده، كما يتجلّى ذلك في مقالاته الأسبوعية التي يتطرّق فيها إلى موضوعة الحوار بين المسيحية والإسلام.

وما أراه في هذا الصدد، أي فيا ينبغي أن يكون عليه الحوار، أنه لا ينبغي للمتحاورين أن يستبعدوا إمكان خطأهم المبدئي، أو على الأقل إمكان تعديل مواقفهم وتكييف طروحاتهم وأقاويلهم، بحيث ينتهي المحاور منهم إلى غير ما بدأ به، إن من حيث وعيه لذاته أو من حيث معرفته بمحاوره. وبكلام أصرح لا حوار يُنتج دون زحزحة عقائدية تجعل الواحد يعيد إنتاج ثوابته المبدئية وأصوله المقررة أو أقانيمه الراسخة، على نحو يقربه من محاوره بقدر ما يقترب من معرفته. فشرط الحوار التخلّي عن العقلية الدوغمائية والخروج على أنظمة اليقين المغلقة. شرطه «الاعتراف المتبادل بالآخر»، كما يدعو الشيخ محمد مهدي شمس الدين في التقريب بين المذاهب الإسلامية (مجلة منبر الحوار، عدد ٦، صيف ١٩٨٧). ولا شك أن في الإمكان تطبيق هذا الشعار في مجال الحوار بين الأديان، بحيث يعترف أهل كل ديانة بإيمانية أهل الديانات الأخرى. ولهذا لا معنى للحوار إذا كان الواحد سيبقى أسير معتقده ومقالته. ولا جدوى منه إذا كان القصد أن يسعى كل محاور إلى الالتفاف على محاوره لإيقاعه في شباكه. قد يكون هذا شأن الجدال. أما الحوار فمنطلقه معرفة الحقيقة، أي معرفة الواحد بالآخر على حقيقته وكما هو في ذاته. وشرطه الاعتراف المتبادل، أي الإقرار بحق الآخر في الاختلاف والتمايز. وغايته التعارف أي تعرّف الواحد إلى نفسه من جديد في ضوء معرفته بغيره، وعلى نحو يؤدي إلى إعادة اكتشافه لذاته ولغيره في آن.

على أن الحوار بين أهل الديانات والمذاهب لا يستغرق الحوار كله. فهناك أناس لا يمكن تصنيفهم في أية خانة عقائدية، كما هو شأن الكثير من المثقفين أو المفكّرين الذين يخرجون على أطر التصنيف وقوالبه ويقفون بعيداً عن مرجعياته، غير ملتزمين أية عقيدة أو مذهب أو أدلوجة. ليس لأنهم لا يؤمنون، فالأحرى القول لأنهم يؤمنون نوعاً آخر من الإيمان المفتوح، قوامه عشق للحقيقة وشغف بالبحث الحرّ غير المقيد بأية مسبقات عقائدية دوغمائية. طبعاً إن لهؤلاء المفكّرين الأحرار مسلماتهم التي ينطلقون منها أو يصادرون بها، ولكنهم لا يتعاملون معها بوصفها حقائق نهائية هي فوق الجدال. فهم ليسوا أسرى أسمائهم ولا هم

يعبدون النصوص أو يؤلهون المقولات والأقانيم، وإنما هم يتعاملون مع الأفكار كأدوات للفهم والتفسير أو كمبادىء للعمل لها طابعها النسبي والإجرائي. فهل ينفتح عليهم ذوو العقائد ويقبلونهم على حقيقتهم وكما يريدون أن يكونوا، أي كما يريدون أن يصنعوا حياتهم ويبدعوا ذواتهم؟ هل يعترفون بمشروعيتهم ويتحاورون معهم بروح مرنة سمحاء، أو سيستمرون في التعامل معهم بعقلية التصنيف والإدانة، مطلقين عليهم النعوت القديمة إياها، كالكفر والإلحاد والهرطقة والزندقة والردة؟ هذا سؤال إلى أهل اللاهوت والكلام الذين يستبعدون من ليسوا منهم من مجال الحوار والحقيقة.

وأيًا يكن الجواب، فإني وانطلاقاً من مفهومي للحوار كما أوضحته: أؤيد المطران خضر في دعوته إلى ما يسمّيه «حوار الحقيقة» بين المسيحية والإسلام. وبالفعل فالحوار الحقيقي بين أهل الديانتين يفترض أن يعرف كل منهما الآخر حق المعرفة. ولذا ينبغي لهذا الحوار أن يستند إلى الدراسات الجدية العلمية والأكاديمية لكل ديانة، بحيث يتخلى كل فريق عن مسبقاته العقائدية في نظرته إلى الفريق الآخر، لكي ينظر إليه كما يقدم هو نفسه في نصوصه ومصادره الأصلية، وليس من خلال الصور والتمثلات التي كوّنها عنه في سياق الصراع الألفي والتحدّي التاريخي بين الديانتين، وهي صور وتمثّلات تحمل طابع التكفير والتأثيم والنبذ. فلن يتحقق الحوار بينهما ما لم يقم كل منهما بنقد ذاتي يتحرّر بفعله من الأوهام التي تغشى نظرته إلى الآخر أو يزيل تلك الحجب الكثيفة التي تفصله عنه بفعل التعصّب.

وإني أعرب عن تقديري البالغ لموقفه من العروبة والإسلام. فإنه وهو اللاهوتي المسيحي المستقيم (الأرثوذكسي)، يعلن بصراحة انتماءه إلى العروبة وإلى الحضارة الإسلامية. أما انتماء المسيحيين اللبنانيين إلى العروبة فتلك بديهة، إذ جلّهم، إن لم يكن كلهم «عرب أصوليون» كما يقول دائماً الأستاذ غسان تويني.

والتشكيك في هذه الحقيقة، آتياً من مسلم أو من مسيحي، هو تعام عن الواقع يجلب ضرراً على العرب مسلمين ومسيحيين. وإذا كان المطران خضر

يعلن انتماءه إلى العروبة كلغة وثقافة، لا كسياسة، فأنا أشاطره هذا الموقف. إذ العروبة هي عندي في المقام الأول انتماء لغوي وثقافي. وفي ما يخص السياسة وأنظمتها وأهلها، لا يهمني إن كان الذي يحكمني ويسوس أمري من غير أبناء جلدتي أو ملتي أو طائفتي، بشرط أن يحسن معاملتي ويراعي حقوقي كإنسان يحيا ويعمل ويقيم، أو كمواطن يفكر ويعبّر ويكتب. ليكن راهباً تفيض عيناه بالدمع مما عرف من الحق، أو ليكن مسيحياً مُعَلْمَناً ذا عقل منفتح نيّر. ليكن أيّاً كان، بشرط أن ينصفني ويصفح عني، وأن لا يكون سبعاً ضارياً يغتنم أكلي أو سجّاناً يريد أسري في سجنه العقائدي أو السياسي، وإلا رضيت بالظلم وكنت على خطأ مبين.

أجل إني أبدي إعجابي برجل اللاهوت الذي يعلن انتماءه إلى الإسلام وحضارته، كما فعل المطران جورج خضر في حديثه إلى مجلة الناقد (العدد الأخير، الرقم ٤٤، شباط ١٩٩٢). فهو يقول: «الشعر العربي هو أول شعر في العالم غير ديني.. وبهذا المعنى العروبة حضارياً علمانية أصلاً. لسنا كلنا مسلمين. ولكننا كلنا إسلاميون، بمعنى أن هناك حضارة واضحة جداً هي الحضارة العربية ـ الإسلامية، ونحن كلنا ننتمي إليها». وهذا سماحة عز نظيرها بين علماء الشريعة السمحاء.

وإنّي لمتفق معه في قراءته للحضارة العربية الإسلامية على نحو يبرز وجوهها العلمانية المدنية أو الدنيوية الناسوتية، إذا لم أقل الدهرية، كما تجلّى ذلك خاصة في الإبداع الأدبي والشعري، وبصورة أخصّ في الإنتاج الفكري والفلسفي، أي في ذلك التراث الجامع للمسلم والمسيحي على السواء، وهو تراث ذو طابع إنساني كوني تنويري. هناك حقاً فضاء لغوي أدبي ثقافي ينتمي إليه العرب على اختلاف مللهم وطوائفهم وأصولهم ولهجاتهم. ولا أستثني القرآن، فهو جامع أيضاً وعلى خلاف ما يظن. إذ القرآن هو نص عربي من حيث كونه معجزة بلاغية وثروة بيانية جمالية، فضلاً عن كونه رأسمالاً رمزياً أي فضاءً دلالياً يتعدّى النواحي الشرعية والعقائدية إلى رحاب المعنى الفسيحة. طبعاً ثمة من يتعامل معه كفقه أو كمعتقد. وثمّة من يتخذ منه متراساً لكي يشنّ الحرب على

الآخر بالكلام أو بالسيف. ولكن قد يقرأه عربي غير مسلم فيفيد منه أكثر مما يفيد منه مسلم جاهل متعصب. ولا شك أن المسيحي العربي يفيد منه أكثر مما يفيد منه المسلم الذي لا يعرف العربية، لأن هذا قد يتعامل معه، ومن حيث لا يريد أو لا يعلم، كوصفة سحرية تنطوي على جميع الحلول لجميع المشكلات، أمّا الأول فيفيد منه أدباً وحكمة، وقد ينطلق من آياته لكي ينظر ويعتبر أو لكي يتفكّر ويتأمّل.

وإذا كان المطران خضر يعبّر، في إعلان انتمائه للحضارة الإسلامية، عن الانفتاح المطلوب للحوار، فهو يقدم في موقفه هذا حجة لي ولكل مسلم على أن الإسلام ليس مجرّد نسق فقهي تشريعي أو مجرد منظومة عقائدية إيمانية، وإنما هو ذخيرة أدبية وفكرية، ولأقل مساحة حضارية للتواصل والتفاعل ينتمي إليها كل الذين ينطقون بالعربية، لا سيما الذين يكتبون بها ويبدعون. فتحية إلى سماحة المطران جورج خضر.

نحو وعي كوكبي

لا مجال لأحد أن يفلت من شباك الإيديولوجيا. فكلّ فرد يصدر، بوعي منه أو بغير وعي، عن شبكة تصوّرات أو منظومة اعتقادات بواسطتها يتمثّل العالم وينسج علاقته بذاته وبالناس والأشياء. وما الإيديولوجيا إلّا ممارسة نشاط من هذا القبيل. إنها بحسب ما يعرّفها بعض أهل العلم بها، منظومة من التصورات والصور والمبادىء والمثل والقيَم والأحلام والاستيهامات، على أساسها ينظّم الأفراد المنتمون إلى جماعة أو شعب أو أمة أو دولة علاقاتهم بذواتهم وبغيرهم، بالكائنات والأشياء، بالحياة والموت، بالماضي والآتي، بالشاهد والغائب، بالواقع والمرتجى.

والإيديولوجيا، شأن أية منظومة، تشكّل نسقاً متماسكاً يميل إلى الانغلاق والثبات، ويعمل على النبذ والإقصاء، وذلك بقدر ما يقوم على العصبية والاصطفاء. والعصبية هي لحمة الاجتماع البشري، أي الرابطة التي تربط بين فرد وفرد. وأما الاصطفاء فهو المسوّغ الذي يسوغ للهويات الثقافية أو الجماعية اختلافها وتمايزها. من هنا تمارس الإيديولوجيا تأثيرها البالغ في توثيق الروابط بين أفراد الجموع، وفي ترسيخ نظام السيطرة داخل المجتمعات. إنها تسهم في جعل الجسم الاجتماعي متماسكاً كالبنيان المرصوص، وتبرّر أو تزيّن ولاء البشر بعضهم لبعض وخضوع واحدهم لنظيره. وهذا ما يكسبها أهميتها وخطورتها في آن.

إذا كان الأمر كذلك، فما حقيقة الكلام على سقوط الإيديولوجيا؟

بالمعنى الذي تقدّم شرحه، إن الإيديولوجيا باقية لا تزول، بقدر ما تبدو

ضرورية لتوليد أو لأم معنى يهب المجموعات نظامها ووحدتها، وبقدر ما تشكّل أداة فعالة في مواجهة التحديات وخوض الصراعات والدفاع عن الهويات. وإنما المقصود بالكلام على «السقوط»، في رأيي، هو أن عصر الإيديولوجيا ولّى أو هو آخذ في الزوال، وأعني به العصر الذي طغت فيه المذاهب الشمولية والنظريات الكبرى ومشاريع الطوبى التي وعدت بإقامة فردوس أرضي يستعيد أو يمارس فيه الإنسان حريته ويبلغ كفايته ويحقق سعادته.

في الواقع، إن الذي حدث منذ أيار ١٩٦٨ حتى الآن، من هزّات وانهيارات وكوارث، في غير منطقة من العالم، خاصة في بلدان العالم الثالث، وفي العالم العربي بنوع أخص، يشهد على إخفاق الأدلوجات[١] التي جُرِّبت على اختلاف مصادرها وأشكالها، ولا سيما الثورية منها، فإنها كانت بلاء ابتلي به الناس.

وهذا ما أفقد الإيديولوجيا سحرها وتأثيرها، بل جعلها في حالات كثيرة، بغيضة منفِّرة للعقول وللقلوب. ما عاد أحد يصدق، اليوم، أنّ في إمكان نظرية أو مدرسة أو عقيدة أو دعوة، أن تحقق له صبواته وآماله، أو أن تنيله حقوقه الضائعة أو المنتهكة. لقد تزعزعت اليقينيات المطلقة والثوابت الراسخة والقبليات القاطعة، وأصبحنا الآن على عتبة عصر جديد أخذت تنحسر فيه الإيديولوجيا، بأنساقها المقفلة وتنظيراتها الزائفة وأحكامها الجاهزة وخطاباتها الرتيبة ولاءاتها[٢] المدمِّرة، لصالح نظرة جديدة مغايرة إلى العالم هي أقل طوباوية وأكثر واقعية، نظرة منفتحة تقضي بالتعامل مع الواقع على نحو إجرائي[٣]

---

(١) أعني بالأدلوجات النتاجات أو التركيبات الإيديولوجية. ويشبه أن تكون نسبة الأدلوجة إلى الإيديولوجيا، كنسبة النظرية إلى العلم، أو المذهب إلى الفقه، أو الدعوة إلى الدين.

(٢) لاءات جمع لا. واللا المدمِّرة تعني في النهاية القبول والاستسلام ولكن بعد وقوع الكارثة.

(٣) أعني بهذا اللفظ كل ما له مردود إيجابي، أكان نظرياً أم عملياً. ولا شك أن العمل هو محك النظر. فهناك مقولات ونظريات ومذاهب مدمِّرة تترجم مآسي وكوارث كما نسمع ونشهد. وفي المقابل هناك أفكار خصبة مثمرة تترجم بما ينفع الناس ويخفف عن كواهلهم، أو على الأقل تعالج الواقع وتعيد بناءه بأقل كلفة ممكنة.

بحسب التعبير الذي يتداوله علماء أصول المعرفة اليوم. إننا نشهد حقاً عصراً جديداً يتميز بالسرعة والطفرة. إنه عصر غلبة المفاجىء واللامتوقع على الضروري والحتمي. وغلبة التقنية والبرمجة والصورة وقوى الضغط على السياسة والرسالة والعقيدة أو الثورة. والحرب الأخيرة التي خيضت ضدنا، أو بالأحرى خضناها ضد أنفسنا، أعني كارثة الخليج، هي شاهد على أن وسائل الإعلام المرئي سرقت الدور المنوط بالإيديولوجيا من حيث التأثير في الرأي العام أو التلاعب به.

قد يُقال إن هذا النقد للإيديولوجيا لا ينجو، هو نفسه من تأثيرها وسلطانها الخفي. من الجائز ذلك. فما دام أحدنا يرغب ويطمح أو ينفعل ويدافع، وما دام ينظِّر لمواقفه ويبرّر موقعه ويمذهب فكره، فإنه لن يكفّ عن ممارسة نشاطه الإيديولوجي، فيتعصب لرأيه ويغلو في أحكامه ويعسكر وراء مذهبه. وقد يقع فريسة خيلائه وأوهامه، وعندها تحلّ الأفكار والتمثّلات محل الوقائع، وتتمّ أدلجة العالم، بما يعنيه ذلك من حجب وتزييف للحقائق.

لا شك أن الأدلوجات ذات المحتوى المساواتي، فضلاً عن كونها توثق العُرى بين الأفراد، تزيّن للمضطهدين والمستغلين أن في مقدورهم تحرير أنفسهم وتبديل أحوالهم بما هو أحسن، فتحضّهم على التمرّد وتزرع فيهم روح الثأر والانتقام، وتقوم بتعبئتهم ورص صفوفهم. وقد تفعل التعبئة فعلها فتستحيل الجموع المؤدلجة قوة أسطورية هائلة تنجح في دكّ عروش الاستبداد وقلب الأوضاع رأساً على عقب. ولكن تأثير الأدلوجة يقف غالباً عند هذا الحد. فهي تنجح وتؤثّر سلباً، بمعنى أنها تقوّض نظاماً وتستولي على سلطة، ولكنها تعجز عن فعل البناء والتأسيس. إذ البناء يحتاج إلى رؤية وتدبير وإلى حساب وتقدير. يحتاج إلى عقلانية واسعة متحركة، لا إلى أدلوجة عدائية حصرية.

ولهذا فإن الأدلوجات قد تؤول إلى عكس المرجوّ منها، بمقدار ما تشحن بالطوبى والأسطورة، وبمقدار ما تتعامى عن الحقائق وتمارس نشاطها الخفيّ في الإيهام والتضليل.

وفعلاً إن العصر الإيديولوجي (عصر رواج الأدلوجات الثورية وطغيانها)

أوهم البشر أن في مستطاعهم الوصول إلى طور تزول عنده التناقضات، وتتوقف فيه الصراعات، وتنتفي منه أشكال الظلم والاستبداد. غير أن لا شيء من ذلك تحقق في أي من المجتمعات، وعلى يد أي من الأدلوجات. بل إننا نشهد رجوعاً إلى الوراء في هذا المضمار. ذلك أن أغلب الأدلوجات التي راجت في العقود الأخيرة، خاصة في بلداننا، لم تحقّق الطموحات والآمال المعقودة عليها. لم تشكّل أداة لاسترداد حق أو ممارسة ديموقراطية أو تحقيق رخاء، بل عملت بالعكس على تحديث آليات القهر والسيطرة، ومارست على البشر أشكالاً جديدة من الاستغلال والاستعباد.

هكذا حيث راجت الأدلوجات الثورية حدث تغيير، ولكن إلى الوراء ونحو الأسوأ، على الأقل على صعيد الحريات والحقوق، حيث جنّدت الأدلوجات الناس لخدمتها والتسبيح بحمد أصحابها، بدلاً من أن تُستثمر لصالحهم. حتى على صعيد الاقتصاد لم نشهد نمواً وازدهاراً حقيقياً، بل شهدنا تضخماً وعجزاً إلى حدود الإفلاس، مما يكشف عجز تلك الأدلوجات عن استيعاب ما يجري والتأثير فيه بصورة فعّالة مثمرة.

ولا عجب. فالأدلوجات لا يهمها في النهاية تغيير الواقع بقدر ما يهمها غسل الأدمغة للسيطرة على الأتباع. صحيح أنها تتحدث عن الحرية والعدالة والمساواة، ولكنها تعمل في الوقت نفسه على نفي هذه المبادىء. فخطابها هو في منطوقه خطاب حرية وعدالة، ولكن منطقه يؤول إلى توحيد اللغة وقولبة السلوك وتدجين العقول والمشاعر. وكل ذلك يتمّ على حساب المعرفة بالواقع ويُترجم عجزاً عن تشخيصه. ولهذا فالواقع يفاجىء أكثر ما يفاجىء أهل الأدلوجات الغرقى في طوباويتهم المفتونين بسحر شعاراتهم، الذين يظنون أنهم قابضون على زمام الأمور، بمبادئهم الثابتة ومواقفهم المتطرفة وشعاراتهم المساواتية ومذاهبهم المحكمة ولهجتهم الحاسمة... فيما هم، بسبب من ذلك بالذات، يغيبون عن الواقع أو يعملون على حجبه وتغييبه، والنتيجة عجز عن تغييره إلى الأحسن، وأعني بذلك تفكيك الواقع وإعادة بنائه.

إن تغيير الواقع يحتاج إلى فكر غير مؤدلج أو ممذهب، أي إلى فكر يتّسم

بالمرونة والانفتاح والابتكار، يحتاج إذن إلى مبادرات خلاقة ورؤى نفاذة وجهود خارقة. إنه يحتاج في الدرجة الأولى إلى أن يغيّر المرء نظرته الأحادية التبسيطية المانوية[1] إلى الواقع، لكي ينظر إليه بتعقيداته والتباساته، بفجواته وتفجراته، باختلافه وزئبقيته. ففي الهنا والآن لا توجد وقائع جوهرية أو حقائق ثابتة أو حقوق نهائية، بل ثمّة أشياء تختلف عن ذواتها باختلاف الكلام عليها ومعالجاتها أو ممارساتها، أشياء لا تكفّ عن الإفلات من أسر المذاهب والنظريات وتكذيب العقائد والأدلوجات. من هنا لا غنى عن نقد الذات (العقائدية أو الإيديولوجية) إذا ما أراد الواحد أن يستيقظ من سباته العقائدي أو يتحرّر من عماه الإيديولوجي.

ولا يعني هذا النقد تخلّي المرء عن السعي إلى التحرر من كل ما يُعيقه أو يقيّده أو يعمل على قولبته أو تسخيره أو تهميشه. لا يعني أن يجبن أو يقعد عن المطالبة بممارسة حريته كإنسان له الحق في أن يشارك في السلطة التي تقام عليه، أو ينتفع بالخيرات التي يُسهم في إنتاجها، أو يفيد من المعارف التي هي إرث البشرية جمعاء. فلا يمكن للبشر أن يتوقفوا عن أدلجة العالم، ما دام بينهم مستضعفون أو مهزومون أو مأزومون، وما دام المجتمع هو ساحة تناقضات وصراعات وتحديات. وعلى الإجمال لا يمكن للمرء أن يكفّ عن أن يتخيّل ويتوهّم ويحلم، بما هو إنسان يشعر دوماً، بأن يكون غير ذاته أو في سبق على ذاته، أو يستشعر بأن ثمّة خطراً يتهدّد كيانه ومصيره.

ولعل البشرية ستشهد في المستقبل غير البعيد توجهاً جديداً ذا طابع أرضي كوكبي، خاصة بعد أن أصبح كل شيء مشروطاً أو مربوطاً بكل شيء في هذا العالم الذي باتت فيه المصائر متشابكة، وعندها سيتغلب الانتماء الكوني على الانتماءات التي تقع ما دونه أكانت دينية أو قومية أو اجتماعية أو إقليمية. وبالفعل ثمة مشكلات ملحة تدفعنا إلى التفكير في وحدة المصير البشري، وأخصّها كما هو معلوم مشكلة التلوّث وانتشار الغازات السامة التي تكاد تفسد

---

(١) نسبة إلى الفيلسوف ماني. والمانوية تعني قسمة البشر قسمة نهائية وحاسمة إلى أخيار وأشرار، أو إلى قديسين وشياطين.

مناخ الأرض. فإذا كانت بعض المدن ستتحول في عقود، كما يتوقع بعض الخبراء، إلى ما يشبه غرف الغاز التي تستعمل لتنفيذ أحكام الإعدام، فإن مثل هذا الخطر الماثل سيفرض لا محالة قيام سلطة عالمية تتولى إدارة هذا الكوكب، يقبل بها الجميع أو يطالبون بها، سلطة تتجاوز الاعتبارات الإقليمية والصراعات بين الدول والأمم، لأن الأمر يتعلق بمصير الإنسان والحياة والأرض. هل هذا طوبى؟ إنه على الأقل فتح الإيديولوجيا على الأفق الكوني، لإعادة ترتيب علاقة الإنسان بذاته وبالكون.

في النقد قوة

غريب أمر أولئك الكتّاب اللبنانيين والعرب الذين يقيمون في عواصم الغرب هرباً من أهلهم وديارهم أو ضيقاً بهويتهم وانتماءاتهم، ثم هم ينكرون على المقيمين وسط أهلهم وفي أوطانهم أن ينتقدوا هويتهم ويراجعوا ذوات أنفسهم. والذي يبدو من مقالاتهم وتعليقاتهم[1] أن ثمّة استراتيجية للرفض تتحكّم في مناقشاتهم وردود فعلهم الفكرية. فهم يتعاملون مع هويتهم الثقافية كشيء لاهوتي لا ينبغي المساس به أو النيل منه. ولهذا لا يريدون لنا في الأصل أن ننتقد هويتنا أو أن نحلّل فكرنا وثقافتنا. ومعنى ذلك أنهم لا يريدون لنا أن نفكّر بحرية وبطريقة فعالة منتجة. لأنه لا حرية فكرية ولا فعالية من دون ممارسة النقد. والنقد هو في حقيقته نقد الذات والفكر والعقل والوعي، أي فحص الفكر لنظامه وتحليل العقل لبنيته وإعادة نظر الإنسان بالصور والنماذج التي يعي من خلالها نفسه ويمارس علاقته بذاته. إنه تشريح الذات وتفكيكها من أجل تغييرها وإعادة بنائها في ضوء وقائع العالم ومتغيراته.

وإذا كان هذا شأن الغربي المسيطر المتفوق، ولا أقول المستعمر لأن للإستعمار وجهه الإيجابي العمراني، لا يتوقف عن نقده لذاته، لفكره وممارساته، لمعارفه ومؤسساته، بل لإنجازاته وانتصاراته، فالأولى أن يكون هذا شأن العربي في موقفه من ذاته وهويته، بعد كل هذه النكبات والنكسات والهزائم المتلاحقة التي تعيدنا كل مرة إلى نقطة الصفر وما دون الصفر، أي لا مهرب له من نقد رؤيته إلى الأشياء وتغيير طريقة تعامله مع ذاته ومع غيره. أجل، ما ينبغي أن يكون

---

(١) أشير بنوع خاص إلى ردّ وليد نويهض على ما كتبه أحمد بيضون وموسى وهبة وحسن قبيسي وعادل فاخوري.

شاغلنا الفكري، نحن الذين نصرّ على أن نتماهى مع أنفسنا كعرب أو كمسلمين، هو أن ننتقد نرجسيتنا، كي نتحرر من الصور الوهمية التي نتمرأى فيها، أي حتى لا نبقى فريسة هواجسنا وهواماتنا الذاتية. وبكلام آخر لا محيد لنا عن القيام بعملية فكّ ارتباط بهويتنا، لكي نعقد صلات جديدة بيننا وبين أنفسنا تتيح لنا تحويل علاقتنا بذواتنا وبالعالم وتجعلنا قادرين على الإستجابة لتحديات الواقع.

وأما النقد الإيديولوجي للغير، والذي هو الوجه الآخر للتعلّق العصابي بالهوية والتراث، فلم يفعل شيئاً سوى تمويه المشكلة وحجب الرؤية. إنه «نقد» لم يتحصّل منه سوى تثبيت العرب في حال العجز التي يرسفون فيها. فها نحن مضت علينا عقود وعقود، ونحن نوجّه «النقد» لأوروبا وأميركا وإسرائيل من دون نتيجة تُذكر. بل إننا نعود دوماً القهقرى. فضلاً عن أننا ننتقدهم والأحرى القول نشتمهم ونتّهمهم بأبشع التهم، ثم لا نجد مناصاً من اللجوء إليهم والإعتماد عليهم في قضاء حاجاتنا وتدبير معاشنا، في استيراد أدواتنا ومعارفنا، أو في معالجة أمراضنا وعللنا. وسنبقى بحاجة إليهم، كما يحتاج القاصر إلى الراشد، أو الجاهل إلى العالِم، ما لم نتمكن من تغيير أنفسنا واجتراح معجزتنا، أي ما لم ننهض من حال العجز ونحوّل الضعف إلى قوة.

ولن يكون لنا نهوض إلا بممارسة النقد ومحاسبة النفس. والتنصّل من هذه المهمة، مهمة النقد والمحاسبة، لا معنى له سوى أننا نتعامل مع ذواتنا ونقدم أنفسنا للعالم بوصفنا غير مسؤولين عن ضعفنا وفشلنا، أي بوصفنا قاصرين لا نتحمّل تبعة أعمالنا، أي عاجزين عن الفعل والتدبير، ومَنْ هذا شأنه يعطي للغير المبرر لكي يحكمه ويسوس أمره.

ولن يكون تغيير وبناء للقوة إلا بالإشتغال على الذات وممارستها بصورة خلاقة فاعلة، بحيث نؤثّر في ذواتنا كما نتأثر بها، نفكّكها لنعيد اكتشافها، وننأى عنها لكي نستعيدها، ونغيّرها بقدر ما نغير موقفنا منها، ونصنعها بقدر ما نفهمها ونملك زمامها. بذلك وحده نتوصل إلى إعادة ترتيب العلاقة بيننا وبين أنفسنا من جهة، ثم بيننا وبين الغير من جهة أخرى. فإعادة ترتيب العلاقة بين المرء ونفسه

بصورة مغايرة فعالة، هي أساس إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الغير على نحو مختلف يقوم على التبادل المثمر الخلّاق، لا على الغلبة والقهر ولا عـلى العزلـة والإنكفاء. هذا هو منشأ القوة: فعل للذات على الذات، أي تعامل الإنسان مع نفسه بطريقة جديدة، وممارسته لحياته بصورة إيجابية غنية تقوم على حرية التفكير وعلى الخلق والإنتاج والتبادل. وتجربة اليابان المهزومة في نهاية الحرب العالميـة الثانية أصدق مثال على ذلك، فهي نجحت في صنع نفسها واجتراح معجزتها بالعمل الدؤوب المنتج على ذاتها، مما جعلها نداً للغرب، بل هي تتفوّق عليه اليوم في بعض ميادين الإنتاج ومجالات الإبتكار.

ونقد الهوية ليس هو بالطبع كلاماً ننشئه حول الذات والـتراث والأصول يدغدغ العواطف وتطمئن إليه النفوس العليلة. ولا هو مجرد خطاب إتهامي مضاد للآخر نرفع فيه المسؤولية عن أنفسنا أو نندب حظنا كـوننا أصبحنـا كالأيتـام على مأدبة اللئام، على ما يصف أحوال العرب بعض كُتّابهم اليوم. لا ليس هذا بنقد. وإنما النقد المطلوب هو كلام يصدم ويزلزل أو يجرح: يصدم لأن الواقع يفاجيء ويصدم. ويزلزل لأن الجديد يولد بعد مخاض. ويجرح لأنه ينطوي على تشريح لواقعنا الفكري والثقافي هدفـه تشخيص العلة التي تعيقنا عن ممـارسة تفكيرنا ووجودنا بحرية وقوة. نعم على المرء أن يذود عن أهله ووطنه، وأن يذبّ عن تراثه وهويته، وأن يدافع عن حقـوقه وحـرياتـه، ولكن عليه أن يعـترف بأخطائه وأن لا يتستّر على عيوبه أو يهرب من مكاشفة نفسه، خاصة إذا كانت طريقته في التفكير والأداء والمطالبة غير مجدية أو تؤول إلى الفشل الذريع. فكيف إذا كانت تقوده إلى الدمار الذاتي، عندها يكون الأجدر به أن يتمرّد على هويته وأن يدخل في صراع مع ذاته، أي أن يتمرّس باكتساب وعي مضاد بنفسه من أجل ضبطها وسَوْسها، وإلا فهو أبعد ما يكون عن بلوغ رشده ورشاده.

وإذا كان ينبغي للنقد أن يكون كذلك، أي أن يصدم ويزلزل ويجرح، فلا ينبغي له أن يسكت على شيء. فلعلّ موطن العلة هو في المسكوت عنه، أي في ما يُستبعد من نطاق التفكير بوعي أو بغير وعي، لسبب أو لآخر. من هنا ينبغي للنقد أن يطال كل ما يُمنع التفكير فيه أو ما يمتنع على التفكير، أي كل الأمور التي

نخلع عليها طابع القداسة والتعالي والعصمة، بحيث يتمّ فحص الثوابت العقائدية وأشكال المعرفة وعادات التفكير وأدوات الفهم وأنماط السلوك. . . وبحيث يجري تفكيك كل تلك البنيات المتأصلة والآليات اللاشعورية التي تمارس سلطتها الخفية على العقل وتحول بينه وبين ممارسة دوره التنويري الإبداعي. وعليه فنقد الهوية هو تنقيب عن أصول المعرفة وحفر في الطبقات التي يتشكّل منها الوعي والفكر. إنه نقد لكل الصور والتصوّرات والقيم والنماذج والشعارات التي مارست وما تزال تمارس عملها في حجب الوقائع وتزييف الحقائق وفي نفي العالم وإقصائه، وهو في مآله نفي الذات نفسها، أي وقوفها على الهامش وخروجها من التاريخ إذا لم نقل من الحياة.

وكون النقد هو حفر وتفكيك أو تعرية وكشف، لا يعني أنه عبث وتخريب. إنه تفكيك غرضه إعادة البناء والإنتاج. وهو تشريح هدفه إخراج الذات من عجزها وجعلها قادرة على التأثير في مجرى الأحداث والأفكار. ووجه العجز هو عدم القدرة على معالجة المشكلات أو الإيفاء بالمتطلبات التي يُمليها إيقاع الحياة المعاصرة وتحولاتها. وأصل العجز نموذج قديم لم يعد صالحاً للتفسير، أو تشكيل فقدَ قدرته على التواصل والفعل. ولنقل بنية قديمة تجعل علاقة المرء بنفسه وبالغير، بالواقع والمتخيَّل، بالمعرفة والسلطة، علاقة سلبية عقيمة، بل معيقة أو مدمِّرة. من هنا وجوب تفكيك تلك البنية وخلخلة عناصرها وثوابتها لتغيير علاقة الذات بذاتها، بما يعنيه ذلك من تصفية ركام أو تمزيق غشاوة أو تبديد وهم أو استعادة منفيّ أو زعزعة يقين دوغمائي أو زحزحة مركز الإهتمام أو التحرّر من إكراه سلطوي. . . هذا هو حقاً مآل نقد الذات وتفكيك خطاب الهوية وبنياتها أو مؤسساتها. إنه محاولة للكشف عن القوى الكامنة في الأشياء، بفتح المغلق وكشف المحجوب، بتغيير الثابت وسَبْر الكامن، بتحويل اللاهوتي إلى تاريخي والماورائي إلى مؤسّسي واللامعقول إلى معقول، بتفجير الأنساق الدلالية وصرف رؤوس الأموال الرمزية، بالتحرّر من سلطة التراث والنصوص وجعل المعرفة الميتة معرفة حيّة؛ باختصار، جعل الفكر يستيقظ من سباته والذات تتحرر من ضعفها وتخرج عن قصورها.

والذين لا يريدون لنا أن ننتقد هويتنا تحت شعار الدفاع عن الذات في مواجهة الغير، أي من نعتبره العدو التاريخي، يريدون أن تبقى الأمور على ما هي عليه الآن: ضعيفة هشّة مزيفة. إذن يريدون لنا أن نبقى محكومين بضعفنا. وهنا يتبدّى الفرق جلياً بين الغربي والعربي: فالغربي بنقده لذاته يستعيدها أقوى مما كانت عليه، أما العربي فإنه باستبعاده نقده لذاته يستعيدها أضعف مما كانت عليه. هذا هو حقاً الفارق بيننا وبين الغرب. فهو ينتقد ذاته ونحن لا ننتقد. هو يفضح انتصاراته ويكشف زيفه، في حين نحن نغطّي هزائمنا ونحجب واقعنا.

والنقد هو شكّ ومساءلة، وهو مغايرة ومغامرة، وهو مجاز وارتحال، مجاز يفارق الحقيقة ولكن من أجل إعادة بنائها وصوغها. باختصار إنه استكشاف لطاقات مخزونة أو سبر لممكنات جديدة غير محتملة. والمكتشف هو رائد بهذا المعنى. لأنه يرتاد آفاقاً جديدة ويفتح أبواباً موصدة. ولهذا فالنقّاد الحقيقيون هم روّاد حقيقيون، وذلك بقدر ما يسبحون ضد التيار أو يجتازون معابر الدلالة لاختراق فضاءات جديدة لم تخترق من قبل. ونحن بحاجة إلى مثل هؤلاء الرواد الذين يرون من فضائهم الواسع الرحب ما لا نرى، ويفكّرون في ما لم نفكّر فيه. أجل إن نقّاد الهوية هم أشبه بـ «روّاد الفضاء»، وليس في هذا التعبير ما يقدح بشيء. بل هو على العكس وصف صحيح لمهمة المثقف أو المفكر الذي يريد أن يمارس دوره في الكشف والتنوير. واستعمال هذا الوصف في معرض القدح والسخرية[1]، فإن دلّ على شيء، إنما يدلّ على جهل مركّب، أي على جهلنا بأننا نجهل الحقيقة. فضلاً عن كونه يدلّ على الخشية من فعل المعرفة والكشف. ولا عجب، فالذي يقيم في القوقعة لا يبصر النور، وإن أبصره فزع منه وآثر

---

(١) كما استعمله وليد نويهض في رده على نقّاد الهوية. ونقدي لنويهض لا يعني أنني أخالفه في كل آرائه ومواقفه، كما لا يعني أنني أوافق الذين كتبوا في مواقف على كل ما قالوه وقرّروه. وإنما القصد من كلامي، وقد كتبته بوحي من قراءتي لكلام نويهض، أن أؤكد على ضرورة نقد الهوية وأن أتأمل في معاني النقد ودلالته، وهو كلام موجّه إلى الذين يخشون مثل هذه الممارسة ليقول لهم إن نقد الذات هو مظهر قوة، في حين أن التهرّب منه مظهر ضعف وقصور.

العتمة عليه، كما هو شأن الذين ينغلقون على هويتهم، وهو انغلاق لا يفسّره سوى العجز عن إبداع هوية مختلفة وصنع قدر مغاير وكتابة تاريخ جديد. لا يفسّره سوى العجز عن الانتهاء إلى هذا العالم بقوة وأصالة وجدارة.

VI

قضايا الحوار

لغة الحوار

تزدهر عندنا لغة الحوار وتتعدّد مؤتمراته. ولا يخفى أن الداعي إلى الحوار ما شهدناه من فِتن وحروب كادت تُودي بصيغة التعايش بين «جناحي» لبنان على ما يقولون، وأنا أقول بين رأسيه بل بين رؤوسه المتعددة التي لن يستقيم معها نظام للحكم أو تبنى وحدة للوطن. ولو كان الأمر يتعلّق بجناحين لكان هناك توازن وانسجام ولما كان نزاع وانقسام. والحق أن استعارة «الجناحين» خادعة مضلّلة كمعظم الاستعارات التي يستعملها أهل السياسة في لبنان للدلالة على الوحدة الوطنية، فهي تشهد على غياب هذه الوحدة، وتنبىء عن حال الفرقة والانقسام.

والحوار يجري على أكثر من صعيد ويشارك فيه غير فريق. فهو يجري أولاً بين أتباع الديانتين التوحيديتين، الشقيقتين/ العدوّتين، المسيحية والإسلام. ويجري ثانياً بين المذاهب المختلفة داخل كل ملّة، لأن الخلاف بين المذاهب والطوائف لا يقلّ عمقاً عن الخلاف بين الديانات. على صعيد آخر، هناك الحوارات التي تجري بين النخب الثقافية والشخصيات الفكرية أو الدينية أو السياسية. أشير إلى الحوار الهامّ الذي أعدّه وهندسه الأستاذ غسان تويني والذي افتتحت أولى حلقاته مع السيد محمد حسين فضل الله وجرت مؤخراً حلقة منه غير متلفزة مع العاهل الأردني الملك حسين يُؤمل أن لا تكون الأخيرة. ولا أنسى بالطبع «الهيئة التحضيرية للمؤتمر الدائم للحوار اللبناني» التي تتشكل من مجموعة من المثقفين يصدرون نشرة أسبوعية باسم قضايا الأسبوع. فيا كتبه هؤلاء في منهجيات الحوار خلت أنني كاتبه من فرط موافقتي عليه.

وإذا جاز لنا أن نتعدّى الساحة اللبنانية إلى خارجها باعتبارها كانت وما زالت ساحة يلعب عليها وبها الكل من داخل ومن خارج، لا يمكن أن

نتعامى عن الحوار الذي يدور الآن، على شكل تفاوض، بين عدوّين لدودين هما العرب والإسرائيليون، بالرغم من الشعار المقدس الذي تلخصه مقولة «كامل التراب»، وهو شعار باع به من باع واشترى من اشترى بثمن بخسٍ أو غال. وأما الذين صدّقوه فهم ضحاياه من البسطاء والشهداء. والحوار بين العرب والإسرائيليين بعد كل تلك اللاءات المشهورة، هو حوار بين من يتحدّرون من أصل واحد وينتمون إلى أرومة لغوية واحدة. واللغة تجمع وتفرق في آن. ولعلّ بين العربي والإسرائيلي أقصد العبري، هو ما بين كلمتي «عرب» و«عبر». إنه الفرق بين الإفصاح والعبور. وفي كلا الحالين ثمّة مجاز، أيًا كان نوع هذا المجاز. فعسى أن يؤدي الحوار بينهما إلى خرق أسوار الممنوع واجتياز حدود الممتنع لصنع سلام يرضى به الطرفان، لأن الاقتتال بينهما قد يكون لمصلحة سواهما وإن بدا عكس ذلك.

أعود بحديثي إلى لبنان حيث الحوار يتكاثر دعاته وتتعدد منابره. وآخر ما قرأت في هذا الخصوص يتعلق بالحوار الذي تجريه مجلة الطريق بين الإسلاميين والماركسيين بعنوان: «حوار الإيديولوجيات». والحق أنه لا ينبغي أن نبالغ في الأهمية المعطاة لهذا الحوار، لأنه يجري بين طرفين يقع بينهما تفاوت كبير من حيث الوزن والحجم والتأثير. ليس لأن الإسلاميين هم الآن الأوسع نفوذاً على ساحة العمل السياسي والفكري، بل لأنه لا وجود لفرقة حقيقية أو لقطيعة ثقافية بين الإسلاميين والماركسيين. فالإسلام ما زال يشكّل الانتماء الأوسع والأكثر تجذراً ورسوخاً. ومعنى هذا أن الماركسي ذا النشأة الإسلامية ينتمي في النهاية إلى الإسلام بوصفه صيغته الحضارية وبيئته الثقافية أو عالمه الرمزي. كذلك شأن الماركسي ذي النشأة المسيحية، فهو ينتمي في العمق إلى المسيحية كبيئة ثقافية وعالم طقوسي رمزي. طبعاً هناك استثناءات قليلة. وأعني بهم أولئك الذين اشتغلوا على ذواتهم وصنعوا أنفسهم بالتحرر من أطرهم التقليدية وانتماءاتهم الدينية الضيقة على نحو يجعلهم خارج أي تصنيف عقائدي أو إيديولوجي.

لا شك أن هناك حواراً يجري بين إسلاميين وماركسيين. ولكنه فعلاً حوار أيديولوجي، أي أنه يقتصر على المفاهيم المتعالية والأفكار المجردة. وفي رأيي إنه-

يشبه الحوار بين أهل المذاهب الإسلامية أو بين الطوائف المسيحية. بل يبدو لي أحياناً أن الحوار بين ماركسي شيعي وإسلامي شيعي ليس أصعب من الحوار بين مسلمَيْن عقائديين أحدهما سني والآخر شيعي، ولا أصعب من الحوار بين أصوليين أحدهما مسلم والآخر مسيحي.

ولا نستغربن فالماركسية ظلت لفظانية برانية وعلى هامش الفعل التاريخي. إنها لم تتحول إلى طائفة لها مخزونها الرمزي ورأسمالها الثقافي. ولهذا بقيت أوهى من أن تشكّل انتماء بالمعنى الوجودي والكياني.

ودليلي على ذلك أن الانتماء إلى الماركسية أو إلى سواها من المذاهب المادية الحديثة يظل في مجتمعاتنا أسهل بكثير من تغيير الدين أو حتى المذهب. فالهرطقة أو الزندقة أو الجحود أخفّ وطأة على العقل الطائفي والمذهبي من التحوّل من المسيحية إلى الإسلام أو من التشيّع إلى التسنّن أو من الأرثوذكسية إلى الكاثوليكية، وبالعكس.

لا أتغافل عن الصراع المحتدم الآن في مصر، حيث الإسلاميون يمارسون الإرهاب ويستخدمون العنف ضد خصومهم من العلمانيين خاصة الماركسيين. ولكني أقول بالرغم من ذلك بأن الماركسيين العرب هم في النهاية أصوليون يتعاملون مع أفكارهم ونصوصهم بعقلية دوغمائية وبوعي ديني لاهوتي. ولو كانوا أقوياء لتعاملوا مع سواهم كما يُعامَلون الآن. ولهذا تتعدّى المسألة الوقوف إلى جانب هذا الطرف المضطهد بحريته وحقوقه، نحو إعادة النظر بالأساسيات، أعني بالمشاريع الإيديولوجية والأحلام العقائدية المستحيلة والمدمّرة، بالاستراتيجيات الحزبية المغلقة والمنتجة للاستبداد، بالدور الذي يلعبه المثقف الحداثي الذي يتخيل لنفسه مهمة رسولية نبوية تزيد من الهوة بينه وبين الحياة والواقع والناس وترتدّ سلباً عليه وعلى دوره.

أيًا يكن، لقد بات الحوار مطلباً ملحاً. ولا يختلف لبنانيان على ضرورته وأهميته. وفي رأيي لا جدوى من حوار يجري بالعقلية الدوغمائية نفسها وبالأدوات المعرفية القديمة القاصرة. من هنا إذا أراد المتحاورون لحواراتهم أن تكون مثمرة وفاعلة، لا غنى عن نقد المقولات الأساسية وتحليل الأجهزة المفهومية

كالإسلام والمسيحية والماركسية والحقيقة والنص والأصل والحزب فضلاً عن مفهوم الحوار نفسه. بكلمة، لا غنى عن نقد ما نتحاور فيه وله وبه.

إمكان الحوار

بصدد مفهوم الحوار أراني أستند إلى كلام للسيد محمد حسن الأمين ورد في تعليقه على قراءة الأستاذ كريم مروّة لرسالة الإمام الخميني إلى الرئيس السابق غورباتشوف:

«لا جدوى من الحوار إذا كان كل طرف يقيم حواره بهدف وحيد هو كسب الطرف الآخر. وحيث أن كسب الطرف الآخر ودفعه للتخلي عن أفكاره هو أمر نادر الحدوث، مهما بلغ الحوار من العقلانية والصدق، فإن الحوار المبني على هذا الأساس ينتهي إلى الفشل». (مجلة الطريق، عدد أيلول ١٩٩٣).

أنطلق من ذلك لأقول:

أهمية الحوار تكمن في ذاته وفي كونه يجري بصرف النظر عن موضوعاته وأطرافه، أي في ما يُتيحه من إمكان التداول والتبادل أو في ما يحدثه من تغيير في رؤية كل طرف إلى ذاته وإلى غيره في آن.

من هنا لا تكمن قيمة الحوار في تخلّي أحد الأطراف عن رأيه للاقتناع برأي الآخر والأخذ به. وإنما تكمن بالدرجة الأولى في تخلّي المرء عن موقفه الضدي من الآخر وامتناعه عن تصنيفه تلك التصنيفات المانوية الحاسمة التي تقضي بإدانته واستبعاده استناداً إلى مقولات الكفر والبدعة أو المروق والزندقة أو الانحراف والردة... بكلام أصرح: ليس الهدف من الحوار تحويل الجماعات والطوائف عن معتقداتها وتراثاتها، وإنما الهدف الحقيقي من كل حوار أن يمارس كل فريق ذاته وهويته بصورة مرنة منفتحة، بحيث يتخلى عن اعتقاده بأنه يمتلك الحقيقة الكلية ويقتنع بأنه يحقق ذاته ويصنع حقيقته أو يبني قوته...

نعم يمكن للحوار أن يؤدي بالمتحاورين إلى تعديل قناعاتهم الذاتية بقصد صياغة موقف جامع أو بناء لغة مشتركة. وبالطبع لهذا الأمر أهميته. ولكن الأهم من ذلك أن يتمكن كل طرف مُحاور من ممارسة ذاته وإدارة أفكاره ومواقفه بمنطق التعدد والتداول والاختلاف، وربما بمنطق التعارض. فسوية الإنسان هي سوية مركبة مختلطة مبنية على القلق والتعارض والمغايرة. وهذا المنطق التعددي الخِلافي المركّب هو الذي يتيح للمتحاورين أن يتفاهموا وللمتنافسين أن يتعايشوا. فهو الذي يسمح، مثلاً، لخصمين سياسيين متنازعين على السلطة أو على الزعامة كالرئيس ميتران ووزيره الأول أو كرابين رئيس وزراء إسرائيل ووزير خارجيته، أن يتعايشا ضمن مؤسسة واحدة وأن يشتركا في إدارة دولة واحدة. عندما تجري الأمور بالعكس، فالصديقان الحميمان إذا دخلا في شركة أو مؤسسة، انقلبا إلى عدوّين لدودين وآلت الشركة إلى الخراب.

ولهذا لا حوار يُثمر من دون فعل يمارسه المرء على نفسه حتى يخرج من قوقعته ويتزحزح عن تمركزه. فالمقصود بالحوار هو الوصول إلى نوع من المراس الذاتي، أي إلى شكل من أشكال ممارسة الذات يتيح للواحد أن يتغاير مع ذاته لكي يتماهى مع ضده أو المختلف عنه. وحدها مثل هذه العلاقة النقدية الصراعية بين المرء ونفسه، تتيح تقبّل الآخر والاعتراف به. وهذا هو شرط الحوار. إنه معاملة «سواء» إذا شئنا استثمار المفهوم القرآني. والسوية في المعاملة هي المساواة في إمكان الاختيار وفي حق الاختلاف. وأعني بهذا الحق حرية الفرد في اختيار معتقده أو حريته في الخروج منه وعليه أو سعيه إلى قراءة تراثه وإعادة صياغة هويته بطريقة جديدة مختلفة، ولكن مبدعة خلاقة.

ولهذا لو أخذنا، على سبيل المثال، مقولة كمقولة «الارتداد»، نجد أنها تُلقي ظلالاً من الشك على مصداقية الحوار بين الإسلاميين وسواهم، إذ هي تطعن في حق الاختلاف وتنسف حرية الاختيار من الأساس. فهل يصرّ العقل الإسلامي، ولو نظرياً، على التمسك بهذه المقولة البائدة التي فقدت مصداقيتها ومبررها؟ هل هو قادر على الانفتاح والإبداع والتجديد أم أنه سيبقى أسير تراثه وتاريخه، أي أسير أوضاع وضرورات لم تعد قائمة اليوم؟ إذا كان العقل المذكور

عاجزاً عن التخلّي عن هذه المقولة وأضرابها، فلا إمكان ولا غاية تُرجى من الحوار. هذا هو المحك: النقد والمراجعة للتراجع عما فقد صلاحيته وجدواه، القدرة على الاجتهاد والتجديد، والأحرى القول القدرة على الابتداع والتغيير، أقصد تشكيل رؤى مغايرة وبناء إمكانات للتفكير والعمل نتجاوز بها الأطر والمقولات والممارسات التي باتت أعجز من أن تفسّر حدثاً أو أن تدبّر أمراً خطيراً.

مختصر القول إن الحوار الحقيقي لا يرمي إلى كسب الطرف الآخر، تماماً كما يرى السيد محمد حسن الأمين. وإنما هو ممارسة نتغير معها بقدر ما يتغير الآخر. إنه اكتساب لفضيلة التدرّب على الاعتراف بالحقائق. ومن يعترف بالحقيقة يصبح أقدر على صنع حقيقته.

وَهْم الحقيقة الساطعة

ثمة كلام على الحقيقة للأستاذ محمد أركون أرى أن أتناوله بالنقد والتفكيك. يقول المفكّر الإسلامي الكبير: هناك ثورة منهجية تشهدها الآن ممارسة كتابة التاريخ. وهذه الثورة المعرفية إذا ما طُبِّقت على تاريخ الإسلام، فإنها تتيح إثارة كل القضايا التي عمل المؤرخون الرسميون والعقائديون على تحاشيها أو طمسها أو تشويهها أو حذفها(*).. وهذا ما أوافقه عليه تمام الموافقة، لأن إعادة كتابة التاريخ تعني الكشف عن الوجه الآخر للمسائل. إنها تعرية كل ما من شأنه أن يطمس الحدث أو يحجب الكائن.

ومع ذلك ثمة إشكال يثيره كلام أركون على الحقيقة. يقول داعية تحديث الفكر وتجديد كتابة التاريخ بخصوص المنهجية التي يدعو إليها: في حال تمّ الأخذ بهذه المنهجية وتنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها، ونتخلّص من الصورة الخطّية المستقيمة التي كرّسها المؤرخون الرسميون والتعليم الرسمي في المدارس والجامعات. عندئذٍ تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها وعلى

(*) راجع كتابه: الإسلام، الأخلاق والسياسة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠ ص ١٧٥.

حقيقتها. تبدو واضحةً ساطعة كالشمس في عزّ النهار».

بيد أن مفهوم الحقيقة الواضحة وضوح الشمس ينتمي إلى الرؤية الماورائية اللاهوتية التي يسعى أركون جاهداً منقباً لتفكيكها وتعـريتها. إنـه مفهوم لا يصمد أمام النقد التاريخي للحقيقة. ذلك أن هذا النقد يبينّ بأنه لا وجود لشيء يمكن القبض عليه بذاته وبكل وجوهه وأبعاده، سواء تعلق الأمر بكائن أو حدث أو نص أو مؤسسة أو ممارسة. لا معطى يظهر على حقيقته أو ينكشف بكليته، وإنما هناك حقائق ترتبط بتشكيلات الخطاب ومنظومات التفسير ولا تنفكّ عن البنى الاجتماعية والممارسات السياسية والمؤسسات الرمزية.

وهذا هو معنى الحقيقة التاريخيـة إذا أردنا أن نعـرف معنى ما يُقـال: إن للحقيقة تاريخيتها. ومعنى التاريخية أن الحقيقة ليست كلّية ولا حقيقية، وإنما هي نسبية ومشروطة، أعني مرهونة بإجراءاتها ونظام إنتاجها ومؤسسات تداولها. من هنا لا يخلو أركون في كلامه على الحقيقة من الخداع. فهو يحدثنا عن حقيقـة ساطعة يمكن انكشافها، فيما هو يحجب مفهومه الخـاص للحقيقة كـما يحجب حقيقة خطابه بالذات.

هكذا يقع أركون في مطبّ الرؤية التقليدية التي يحاربها، بالرغم من كونه ضالعاً بأجواء الحداثة الفكرية سبّاقاً إلى الإفادة من تفكيكات ما بعد الحداثة. إنه يحدثنا عن «الحقيقة التاريخية» على طـريقة أهـل اللاهـوت، أي بصفتها أمـراً ينكشف ويسطع كالنور بصورة كلية ونهائية، وعلى نحو يظهر به الحق ويُمحق الباطل. في حين أن مفهوم الحقيقة التاريخية يفيد بأن ما نسمّيه «الحقيقة» هو، في حقيقته، فصل من تاريخ الحقيقة أو لعبة من اللعب التي تمارس في إطار سياسة الحقيقة.

على كل حال إن عبارة أركون عن «الحقيقة التاريخية الساطعة الـواضحة وضوح الشمس» هي عبارة تقوض نفسها بنفسها، مقدمة بذلك شاهداً على أن الخطاب ليس بياناً بالحقيقة بقدر ما هو حيّز للتباين والتعارض أو ساحة للتوتّر والتضاد. والأحرى القول: الخطاب هو نقطة تقاطع ومفترق للحقائق. وحده مثل هذا المفهوم للحقيقة يسمح لأهل الحوار بأن يفترقوا ويتقاطعوا في آن.

الماركسيات

الماركسية بل الماركسيات كأدلوجات تحريرية خلاصية وتركيبات تيولوجية، تؤلّه الأفكار وتعصم المقولات عن الخطأ، قد استُهلكت وتداعت، شأنها شأن الطوباويات الاجتماعية والنظريات الكلية التي ادّعت تفسير العالم وتغييره بصورة جذرية. قد تكون فعلت فعلها في التعبئة والتجييش أو في الحجب والتضليل أو حتى في تغيير صورة العالم ونظامه، ولكنها فقدت مصداقيتها وباتت جثّة فكرية ومعرفة ميتة، على ما آلت إليه بنوعٍ خاص في خطابات المثقفين العرب وتبسيطاتهم الحزبية.

طبعاً تبقى النصوص الهامة والأعمال القيّمة التي تفرض نفسها وتولد حقيقتها بقدر ما تحثّنا على الاشتغال عليها لسَبْر إمكاناتها وتجديد المعرفة بها، وأعني بها نصوص الأعلام الكبار كماركس ولوكاتش وألتوسير وسواهم من المفكّرين الذين تجمعهم النسبة إلى ماركس مع الاختلاف الكبير فيما بينهم.

والانتساب إلى ماركس، ولا أقول إلى الماركسية، هو في النهاية مجرد نسبة إلى لفظ لا غير. ولنأخذ ألتوسير مثالاً. فإن هذا الفيلسوف «الماركسي» يتماهى مع ماركس فقط من حيث منطوق الخطاب، وربما فقط من حيث إعلان انتسابه إليه. ولكن خطابه يختلف عن خطاب ماركس، إن من حيث منطقه وبنيته أو من حيث منهجه وأدواته المعرفية. وبسبب من ذلك بالذات يكتسب ألتوسير أهميته الفكرية، أعني لاختلافه عن ماركس، لكون علاقته به ليست، بالنتيجة، علاقة حنبلية أرثوذكسية، بل علاقة اختلاف وابتداع، كما تتكشف عن ذلك قراءةُ نصه قراءةً نقدية. وهذا مسوّغ النص الألتوسيري وعلّة تشكّله: أن ينطوي على الجديد المغاير، أن ينتهك المعنى ويخرج على الدلالة، أن يُعيد صياغة المشكلات وبناء الإمكانات. ولو كان مجرد تكرار للنص الماركسي أو مجرد نسخة عنه، لما كان ثمة حاجة إليه. وهذا شأن الأعمال التي تبقى. إنها لا تستمد قيمتها من انتسابها إلى الأصل، بل من قدرتها على فرض سلطتها وإثبات تمايزها واختلافها.

ولا ينطبق هذا على الخطابات التبشيرية التي يقوم أصحابها بتسطيح

النصوص واختزالها، على ما يفعل معظم الماركسيين عندنا. ولا أفتئت على الحقيقة بذلك، لأنه لم يُقدَّر لمثقف عربي واحد أن يقرأ النص الماركسي قراءة حية فاعلة منتجة، بالرغم من أطنان الدراسات والمؤلفات عن ماركس والماركسية. ولا عجب، فالماركسي العربي بقي مقلداً لماركس عبداً لنصوصه. ولهذا لم يستطع أن يثبت جدارته بتوليد اختلافه المبدع وإنتاج حقيقته المميزة.

على كل حال، هذه هي إشكالية العلاقة بين المؤسس وأتباعه. فالتابع إمّا أن يقرأ النص التأسيسي قراءة تقليدية غرضها التبشير والتعليم، فيختزل الأصل ويحوله إلى سلطة معرفية تقمع السؤال وتصادر الفكر، وإما أن يقرأه قراءة نقدية حرة فاعلة، وعندها يعمل على نسخه والحلول مكانه.

وبالإجمال إن الأفكار والنصوص تتحوّل، على يد الدعاة والنماذج العقائدية وأصحاب المشاريع الإيديولوجية، إلى أقانيم ثابتة يلهج بذكرها الأتباع على غير هدى، أي من دون أن يفقهوا معانيها أو يحسنوا تأويلها. ولهذا لو قُدِّر للمؤسسين والأنبياء والمعلمين الأول أن يطلعوا على ما تؤول إليه مشاريعهم الثقافية والفكرية في خطاب الشرّاح والتلامذة، لردّدوا: إنهم كالأنعام بل أضل سبيلاً. هذا هو حقاً مأزق كل مشروع تأسيسي.

إسلام متعدد

بالنسبة إلى مفهوم «الإسلام» أستعيد مقولتي في هذا الخصوص. فأنا أنفي وجود إسلام واحد وأتكلم في المقابل على إسلام يختلف باختلاف الفرق والمذاهب والأئمة فضلاً عن اختلاف اللغات والشعوب والعصور. لا مماراة في وجود نوع من الوحدة على صعيد الطقوس والشعائر والفرائض. ولكن الحديث عن المماهاة الكلية والوحدة التامة والمعنى الأحادي وَهْم وخداع للذات. فهناك شروخ وصدوع، وهناك فرقة وخصومة. وما ينطبق على الإسلام ينطبق على غيره من الديانات أكانت قديمة أم حديثة، سماوية أم أرضية.

ولا حاجة إلى الشواهد. فالمسلمون يختلفون فيما بينهم منذ وفاة مؤسس

الشريعة. منذ ذلك الحين وهم يمارسون اختلافهم في تفسير النص وتأويل الخطاب ويتنازعون حول قراءة الأحداث المتصلة بالبداية. وهذا ما جعل الإسلام هوية تختلف عن ذاتها باختلاف الكلام عليها وباختلاف ممارساتها وأنماط تشكّلها. ولا يُعدّ ذلك عيباً أو نقصاً. بالعكس، فأهمية كل أصل في كونه يُنتِج ويولّد الاختلاف. وأهمية كل مشروع تأسيسي في كونه يتيح إعادة التأسيس والبناء. وكل مشروع لا يكون كذلك أو لا يُعامل على هذا النحو، أي بصفته مادة للابتكار والإبداع ومجالاً لإعادة البناء والتشكيل، مآله الجمود والانحطاط.

والذين يقرّون بهذه الحقيقة، أعني كون الإسلام يشكّل مجالاً لإنتاج التعدد والاختلاف وفضاء لممارسة الخلق والإبداع، يمكنهم أن يتحاوروا مع غيرهم من المسلمين أو مع سائر الناس. لأن من يقرّ بحقيقة الاختلاف ويعترف بمشروعية اختلاف الآخر عنه، يمكنه أن يتقبل هذا الآخر المختلف، فيبني معه أساساً للتفاهم ويصنع حيزاً للتبادل والتفاعل. أما الذين يصرّون على القول بوجود إسلام واحد حقيقي قائم في ذاته متجانس مع نفسه بعيداً عن كل مغايرة واختلاف وبمعزل عن كل ابتداع وانحراف، فإنهم يدّعون وحدةً فيما هم يمارسون، في الحقيقة، اختلافهم عن الإسلام المختلف عن ذاته باختلاف المسلمين الذين يمارسونه بكيفيات متعدّدة متباينة بل متعارضة. وهم إذ يتكلمون على إسلام واحد صحيح ينبغي الإلتزام به وتطبيقه، إنما يتستّرون على اختلافهم وعلى محاولة احتكارهم النطق باسم الإسلام. وما موقفهم في النهاية سوى حَجْب المختلف لاختلافه عن غيره باستبعاد هذا الغير واتهامه بالمخالفة أو الضدية. ولهذا فالقائلون بالهوية التامة الخالية من كل اختلاف ومغايرة، هم أعجز من أن ينجحوا في الحوار والتواصل مع الغير. بل هم لا يفعلون سوى زرع الفتنة وحصد الشقاق. باختصار: أن تقرّ لغيرك باختلافه المشروع هو السبيل للائتلاف معه. وبالعكس: أن لا تقرّ له بمشروعية اختلافه معناه أن لا إمكان للحوار والائتلاف.

الحقيقة أقل مما هي

لا يعني الكلام على إسلام متعدد أنني أنفي وجود هوية إسلامية أو حقيقة إسلامية. فمن السذاجة الذهاب مثل هذا المذهب. نعم هناك هوية إسلامية ولكنها مركّبة متعدّدة مبنية على الاختلاف والتعارض. وهناك حقيقة إسلامية ولكنها أقل حقيقيةً مما نحسب، لأنها ليست كلية نهائية متعالية، وإنما هي هذا الشيء الذي لا ينفكّ يُعاد إنتاجه وتشكيله في غمرة التجارب وفي أتون الصراعات وعبر الخطابات والمؤسسات.

وأنا أسأل الذين يمكن أن يتساءلوا عن حقيقة القول بوجود إسلامات متعددة مختلفة: أين توجد الحقيقة الإسلامية؟ وأين نجد الإسلام الحقيقي؟ عند أي فرقة؟ وعند أي مذهب؟ وعند أي مجتهد؟ وفي أي أصل من الأصول التي ينسخ بعضها بعضاً ويحرّف واحدها الآخر؟

إن الذين يقولون بوجود إسلام حقيقي واحد لا يفعلون سوى تحويل الاختلافات المشروعة إلى نزاعات وفتن وحروب من أجل احتكار المشروعية. ولهذا فالأجدى أن نعتبر أن الحقيقة الإسلامية ليست سوى هذا الاختلاف الذي تولّده الممارسات والمعايشات وهذا التعدّد التي تجسّده الروايات والخطابات. الأجدى القول إن كل واحد يصنع حقيقته. هذه هي حقيقة الحقيقة: إنها ليست واحدة أحادية سابقة على ممارساتها وأنماط تشكلها. بل هي هذا الانخراط الديناميكي في صناعة الحياة، وهذا التجذّر في التاريخ المعاش والمحسوس. إنها محننا وتجاربنا، شهاداتنا ورواياتنا، فضلاً عن سياساتنا وألاعيبنا.

طبعاً هناك من يقول إن النص الأول واحد، وإن هذا النص ينطق بالحقيقة المتعالية الثابتة ويجسّد الإسلام الحقيقي الصحيح. ولكن النص، على ما يكشف نقد النص، هو أبداً أكثر مما يقوله وينصّ عليه، أو غير ما نقرأه ونفسّره. إنه ما يحجبه ويسكت عنه، ما يثيره من التباس واشتباه. باختصار هو إشكالاته واحتمالاته. وهو صمته وفراغاته أي كل ما لم ينصّ عليه، وهذا مبرّر تفسيره وعلّة تأويله. من هنا فهو يسفر عن أكثر من تفسير ويحتمل غير تأويل. والذي يزعم أن

الكلام له معنى واحد وأن الخطاب ينصّ على حقيقة بعينها، فإنه يحوّل النص إلى متراس لشن الحرب على الآخر.

ولهذا لا يجدي الحوار إلاّ إذا تمّ التخلي عن النظرة الأحادية للمعنى للتعامل مع النص بوصفه إمكاناً للقراءة ومفترقاً للحقائق أي مجالاً للإبداع والابتكار. بكلام آخر لا مجال لحوار مثمر إلا إذا اعتبر كل طرف أنه مبدع خالق في تعامله مع الأصل والنص الأول. وبصراحة أكثر: لا تجاوز لموقف التبديع المتبادل إلاّ إذا تعامل كل فريق مع نفسه بوصفه مبتدعاً. ولا تخلي عن تهمة التحريف إلا إذا تخلّى كل قارىء عن دعوى التطابق مع الأصل واعتبر كل مفسّر أن تفسيره لا يخلو من تحريف للكلام أو نسخ للنص. نعم القراءة هي تحريف الكلام عن مواضعه. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، وإلا لانتفى معنى الكلام وكان مجرّد لغو أو هراء.

ولا يتوهمن الذين يطالبون بضرورة استيعاب المقولات والمفاهيم في نصّها الأصلي وفي بيئتها الأولى عينها. فهناك عائقٌ أنطولوجي يقف حائلاً دون التماهي مع الأصل والقبض على حقيقة المفهوم ذاته. إنها كينونة النص ووقائعية الخطاب. وكل خطاب يولد حقيقته وينتج معناه وأثره. من هنا الخداع الكبير الذي يمارسه خطاب الهوية لدى الطوائف والمذاهب وأئمة الاجتهاد. فالمجتهد هو مرجعيته وسلطته. والمذهب هو تجسيده لإرادة التمايز. والطائفة هي بحثها عن دور ومكانة. والأمة هي عزّها وسلطانها.. وأما الانتماءات فليست سوى أقنعة لحجب ما يحدث ويتكوّن ويتشكّل من قوى وسلطات وأدوار.

المساواة في الابتداع

مع أنني لا ادّعي علماً باللاهوت المسيحي كعلمي بالكلام الإسلامي، فإني أعتبر أن ما قلته عن الاختلاف الذي يخترق الهوية الإسلامية ينطبق على الهوية المسيحية. إن السيرورة الكبرى هي واحدة في كل من الديانتين، أعني أنها

سيرورة اختلاف ونزاع وانقسام. هكذا جرت الأمور في الإسلام منذ البداية: لقد اختلف الخلفاء في أمر الخلافة التي استلت من أجلها السيوف، فتنازع المسلمون وتحاربوا وكان أن حصلت الفرقة وتكرّست الخصومة العقائدية. وهذا ما حصل في المسيحية من قبل: لقد اختلفت التفاسير وتعارضت التأويلات بشأن الأحداث المتصلة بالبدايات، بالحَمْل والولادة، بالجسد والطبيعة، بالصلب والقيامة، بالعلاقة بين الناسوت واللاهوت. وكان أن وقعت نزاعات وحروب، فانشقت المسيحية على نفسها وانقسمت الكنيسة الأم إلى كنيستين بل إلى كنائس وتكرّست القطيعة التاريخية، فتعدّدت الطوائف فضلاً عن تعدّد الأناجيل نفسها.

صحيح أن الحوار قد فُتح بين الكنيستين الغربية والشرقية منذ زمن. وقد شهدنا مؤخراً فصلاً من فصوله عندنا في لبنان حيث تحاور في دير البلمند ممثلون عن الكاثوليك والأرثوذكس. ولا شك أن هذه نقطة تسجّل لمصلحة الانفتاح. بيد أن الشرخ كبير بين لاهوتيي الغرب ولاهوتيي الشرق. فللمصالح والمواقع دورها وحساباتها. والأهم من ذلك أن للتاريخ كثافته وثقله. وتاريخ العلاقة بين الكنيستين مكتوب بلغة الهرطقة والبدعة مشحون بأجواء التأثيم والتحريم. ولهذا فالمطران جورج خضر «لا يبدو شديد التفاؤل» بالنتائج على ما صرّح في جريدة النهار في حديث جرى معه حول وثيقة البلمند التي رفعها المتحاورون إلى رؤسائهم. ويخاوف اللاهوتي الأرثوذكسي في محلها. ذلك أنه بالرغم من انفتاح الكنيسة الغربية، فإن العلاقة بينها وبين الكنيسة الشرقية تعكس، برأيي، العلاقة القائمة بين الغرب والشرق وربما بين الشمال والجنوب، أعني أنها تنمّ عن منزع مركزي اصطفائي أو استعلائي من جانب اللاهوتيين الغربيين.

في أي حال إن العلاقة بين الطوائف المسيحية هي كالعلاقة بين المذاهب الإسلامية. إنها لا تتعدّى الجانب «الدبلوماسي» على ما وصف السيد محمد حسين فضل الله ذات مرة الصلات القائمة بين المذاهب والحركات الإسلامية في مجلة التوحيد الإسلامية. ووصفه مطابق لواقع الحال. ذلك أن الحوارات التي تدور بين المذاهب والطوائف، إسلامياً ومسيحياً، تجري على

صعيد تكتيكي لا أكثر. أما على الصعيد الاستراتيجي فالذي يحكم العلاقة بين المتحاورين هو واستراتيجية الرفض، التي يمارسها كل محاور إزاء الآخر. كل واحد هو أسير تراثه ونصوصه. وكل فريق مشدود إلى ثوابته العقائدية مسجون داخل يقينياته المعرفية.

وفي رأيي إن الحوار بين الطوائف والمذاهب لا فكاك له من مأزقه، إلا إذا غيّر كل طرف نظرته إلى هويته العقائدية، بحيث يعترف بأنه اجتهد وجدّد، وابتدع وغيّر. وحده الإقرار بالمساواة في الابتداع يؤدي إلى الاعتراف المتبادل. ولا نخشين من كلمة «الابتداع» أو «البدعة». فأنا لا أستخدم هذه المفردة بمعنى سلبي يشي بالوصم والاتهام. بل استعملها بمعنى إيجابي وبنّاء، أي بصفتها تشير إلى الاختلاف المنتج الخلاق. وكل من اختلف نهج نهجاً مغايراً واختط خطاً مميزاً. وليس لأحد أن يدعي أنه على الصراط المستقيم والطريق الصحيح. فالأنهج متغايرة والخطوط متعدّدة. والكلّ مبتدع. والبدعة ليست ضلالة، بل هي خلق وإبداع وتفرّد في استعادة الأصول وقراءة البدايات. من هنا لا يملك أحد أن يكون من أهل الإستقامة والأرثوذكسية. فما خطاب الاستقامة إلا تغطية لما تجترحه من بِدَع. باختصار لا إمكان لحوار إلا إذا تخلّى كل متحاور عن اعتقاده باستقامته أو أرثوذكسيته.

تاريخية الأصل

من الحيل الفكرية التي يلجأ إليها العقل العقائدي عموماً، فصلُ العقيدة عن أهلها والنظرية عن إمكان تطبيقها. إنه يتعامل مع الأفكار ككيانات ماورائية وماهيات متعالية تقوم بذاتها وتحيا حياتها بمعزل عن صيرورتها التاريخية ووظائفها الوجودية. ولهذا فهو يعصم المقولات عن الخطأ ويرى العلة والعيب في التطبيق والممارسات. هذه هي الآلية التي يستعملها بنوعٍ خاص العقل الديني اللاهوتي

في تبرير الأخطاء أو في تطويق الوقائع التي تنال من مصداقية النظرية أو من قدسية العقيدة: إنه يعمد إلى اتهام البشر والمجتمع أو إلى إدانة الحياة والدهر، بدلاً من أن يقوم بنقد المقولات أو مراجعة العقائد والثوابت. وهو إذ يفعل ذلك، إنما يمارس الانغلاق على الحدث والتهرّب من مواجهة الحقائق.

من الأمثلة البارزة على ذلك موقف الشيخ محمد عبده من الحدث الغربي. فالشيخ المسلم فاجأه التقدُّم الحضاري الذي أحرزه الغربيون بقدر ما حزّ في نفسه التراجع الذي آل إليه المسلمون. وبدلاً من أن يعترف بالحقيقة ويتأمّل ما جرى، قام بعملية التفاف عقائدي على الحدث وقال قوله المشهور عنه: أرى في الشرق مسلمين من غير وجود للإسلام، بينما يوجد في الغرب إسلام بلا مسلمين. هكذا وجد عبده نفسه في موضع الحرج، ففصل بين الإسلام وأهله وعزا تقدّم الغربيين إلى أخذهم بالقيم الإسلامية التي تخلّى عنها المسلمون، لأنه لم يكن ليتخيل إمكاناً لصلاح أو تقدّم في الحياة إلا على يد الإسلام. وهذا التفسير «الإسلامي» للتقدّم الغربي هو الذي يفسّر عجز المسلمين عن مجاراة الغرب في تقدّمه، لأنه يشكل خداعاً للنفس بقدر ما يشكّل نفياً للحقيقة، أي لما أنجزه الغربيون بمعاناتهم وجهودهم وابتكاراتهم.

وإذا كان هذا شأن العقل الإسلامي، فقد نحا أيضاً هذا المنحى العقل الإيديولوجي الحديث بمختلف أنماطه، خصوصاً العقل الماركسي. فالماركسيون يلعبون اللعبة نفسها ويمارسون الخديعة ذاتها في تبرير الأخطاء والانتهاكات أو في تفسير ما لاقته المشاريع والبرامج من الفشل والإحباطات. إنهم يفصلون، بدورهم، بين النظرية والتطبيق ويرون العلّة في الناس والظروف وربما في الواقع نفسه، مؤلّهين بذلك الأفكار والمقولات، متعاملين مع مفرداتهم بطريقة لاهوتية، بما في ذلك مفردة «التاريخ» الذي يزعمون القبض على قوانينه.

هذا النقد الذي أوجّهه للعقل الإيديولوجي لا أقوله لأول مرة. ربما أعيد الصياغة وأنوّع الأمثلة. وأرى أن أعزز نقدي بكلام في هذا الخصوص للدكتور رضوان السيد ورد هو الآخر في مجلة الطريق نفسها وفي معرض التعليق على مداخلة الأستاذ كريم مروة حول رسالة الإمام الخميني لغورباتشوف. يقول

الدكتور رضوان منتقداً الماركسيين والإسلاميين على السواء:

«وقد سقطت الإشتراكية اليوم في الاقتصاد قبل أن تسقط في الفلسفة أو السياسة أو التطور التكنولوجي. ويهجم الإسلام السياسي ليحتلّ الساحة السياسية بعد أن استأثر بالساحة الثقافية. لكنه لا يتحوّل طريقاً ثالثاً لا لقصور برامجه ولاعلميتها كما يحسب الأستاذ مروة، بل لعلّة يتساوى فيها التقدميون والإسلاميون: إنها المقولة الإعتذارية الشهيرة: العيب في المسلمين وليس في الإسلام. والعيب في الماركسيين وليس في الماركسية. البرنامج صحيح لكن التطبيق غلط.. فالطرفان يتّهمان المجتمع ويتّجهان لنقده. الإسلاميون يقولون بجاهليته، والتقدّميون بتخلّفه. وينصِّب الطرفان نفسيهما طليعة (مؤمنة حسب اصطلاح الإسلاميين، وتقدمية حسب اصطلاح التقدميين) تريد أن تقود المجتمع إلى جنة (دولة الإسلام أو الاشتراكية المفقودة) بالسلاسل. إن الخطأ والخطر في البرامج والمقولات والانحراف لا يمكن أن ينحصر بالتطبيق دائماً وأبداً».

هذا كلام لباحث إسلامي يصوغ فيه صاحبه أوضح صياغة الموقف النقدي من العقل الإيديولوجي والحزبي (بشقيه الماركسي والإسلامي) الذي يحصر الخطأ دوماً في التطبيق لكي يستبعد نقد ما ينبغي نقده، أي نقد الأسس والمبادىء والنظريات. وهذه نقطة يغفلها المتحاورون على اختلاف منطلقاتهم العقائدية. إنهم يفصلون بين المقدس وتجلّياته الدنيوية، بين الثوابت العقائدية وصياغاتها المحسوسة والمعاشة. وهذا وَهمٌ وخداع كبير. إنه حجب لما يحدث ويتكوّن وطمس لتاريخية الأصول والمعتقدات.

نعم ثمّة ماركسيون يتحدّثون عن ضرورة النقد الجذري بعد انهيار المركز الماركسي. هناك فريق يتحدث عن ضرورة فتح باب الاجتهاد في الماركسية. وهناك فريق آخر يطالب بإطلاق العقل الماركسي من القمقم وتحرير الفكر الاشتراكي من مُعيقاته، بل هو يطالب برفع السيف المُشْهر على التحريف لأن التحريف إبداع. أما الفريق الأول فإنه يتحدث عن تجديد الماركسية بلغة الفقهاء، ويشهد بذلك على لفظانية ماركسيته وعلى أن بيئته الفكرية الأصلية هي

بيئة إسلامية. أما الفريق الآخر فإنه لا شك سيبقى في القمقم، لأن المطلوب هو الخروج من قمقم العقل الماركسي والتحرّر من شباك الفكر الإشتراكي. بكلام أصرح: لا خروج من القمقم إلّا بنقد الفكر الماركسي ذاتـه. ولا نقد إلّا إذا اختلف الماركسيون عمّا يسمونه ماركسيتهم بل عن ماركس نفسه. وهذا معنى التحريف أو الاجتهاد الذي هو إبداع وابتكار. والكلام نفسه يصحّ على الإسلاميين. فلا تجديد ولا ابتكار إلّا إذا خرج الإسلاميون من قوقعتهم واختلفوا عمّا يسمّونه إسلامهم.

باختصار لا خروج من المأزق إلا إذا اعترف المتحاورون بتاريخية الأصل، أي بكونه ممارسة دنيوية وفعالية بشرية وتجربة حضارية وصناعة مدنية. وحده مثل هذا الاعتراف يتيح للمتحاورين أن يتعارفوا ويتواصلوا.

التبشير ضد الحوار

من العسير التحاور مع ذوي العقل الأممي التبشيري، وأعني بهم كل الذين يدعون امتلاك مشاريع كلية وبرامج شاملة لإنقاذ البشرية من أزماتها وشقائها، سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر، كما هو شأن الدعوات الدينية والحركات الأصولية والأحزاب العقائدية قديماً وحديثاً، بدءاً من الجمعية الفيثاغورية حتى الإسلاميين المعاصرين، فضلاً عن الماركسيين والقوميين، ولا أنسى بالطبع إخوان الصفاء وخلان الوفاء في العصر العباسي.

وآية ذلك أن صاحب العقل التبشيري هو ذو منزع اصطفائي نخبوي أو طليعي. إنّه يتعامل مع نفسه بصفته من النخبة المؤمنة أو المؤتمنة على أداء الرسالة الحقّة أو بصفته ينتمي إلى الطليعة المتقدمة التي يتوقف عليها تحرير البشر من الشقاء. ومفاهيم الاصطفاء والنخبة والطليعة تعيق الحوار لأنها تقوم أساساً على الاستبعاد. فمن يعتقد باصطفائه أو نخبويته يستبعد سواه من فلك الإنسانية ومن دائرة الحقيقة.

يُضاف إلى ذلك أن صاحب العقل التبشيري هو ذو منزع أممي شمولي. ومن يكون كذلك فهو يفكّر دوماً بالمماهاة والتوحّد ويطلب الضم والجمع، تحقيقاً للوحدة التامة والهيمنة الشاملة، وإن لم يكن فالنبذ والتهميش والإقصاء. من هنا لكل مشروع شمولي هوامشه ورواسبه. ولكل استراتيجية تحريرية مادتها وضحاياها من البشر.

والأخطر من ذلك عندما يتجسّد المشروع الشمولي في تنظيمات أخوية أو في مؤسسات حزبية يقودها أو يجتمع فيها من ينصّبون أنفسهم حراساً للحقيقة ورسلاً للهداية ومن يعتقدون أن الهداية والخلاص يتمّان على أيديهم. عندها ينتج مثل هذا المشروع الانغلاق والتطرّف والعزلة. ولا شك أنه يؤول إلى الفشل أو يُترجَم عنفاً وإرهاباً. أو يؤسّس لدولة استبدادية أو توتاليتارية تقمع السؤال في مهده وتستأصل الاختلاف من أساسه.

نعم إن أصحاب الدعوات والمشاريع التبشيرية، العقائدية أو الإيديولوجية، يتحاورون، ولكن على صعيد تكتيكي، بمعنى أن الواحد يعطي بيد ليأخذ بالأخرى، ويتراجع خطوة ليتقدم خطوتين. من هنا الشك بمصداقية الحوار الدائر الآن بين الأرثوذكس والكاثوليك، أو بين المسيحيين والمسلمين، أو بين السُّنّة والشيعة. وكذلك شأن الحوار الذي يُراد له أن يجري بين الإسلاميين والماركسيين، دون إغفال التفاوت بين هذين الطرفين، وهو أن الإسلاميين هم الآن الأكثر نفوذاً فضلاً عن كونهم أصلاً الأكثر تجذّراً وقدماً. أمّا الماركسيون فإنهم ضعفاء بعد أن تهاوت أركان الماركسية وتصدّع بنيانها. وربما لهذا السبب يبادر الماركسيون الآن إلى الحوار مع الإسلاميين أي مع كانوا يسمونهم «الرجعيين والظلاميين». وللسبب نفسه لا يبدو أن الإسلاميين مقتنعون بجدوى الحوار معهم. على كل حال هم يتحاورون بحسب علاقات القوة ومنطق المداورة والمناورة. فعندما كان الماركسيون أقوياء رفضوا محاورة الإسلاميين. وهؤلاء أقصوا الماركسيين بعد استلامهم السلطة وعملوا على استئصالهم، لأنه من غير الممكن في نظر العقل الفقهي والشرعي أن يشارك ماركسيون في إقامة دولة الإسلام.

وهذا وجه من وجوه إشكالية الحوار يُملي على المتحاورين إعادة النظر في مفاهيم النخبة المؤمنة والطليعة المتقدمة أو الدور الرسالي أو الحزب الريادي، وسواها من المفاهيم ذات الطابع التبشيري الرسالي والاصطفائي. فالعقل الرسولي التبشيري يعطّل لغة الحوار من أساسها، لأنه لا يحسن سوى نصب الأفخاخ وزرع الألغام. ولهذا لا جدوى من الحوار والتراسل إلاّ إذا تخلى المتحاورون عن نظرتهم النبوية الرسولية الاصطفائية إلى ذواتهم. فالحوار يجري في النهاية بين مراجع وسلطات، بين قوى ومصالح أو مصائر جماعية تحتاج إلى تسويات دائمة.

***

لا شك أن هذه الكتابات هي تفكيكات. وأنا أعترف ثانية وثالثة بأنني أشرّح وأفكك. ولكنني أستدرك قائلاً: إني أفكك المقولات والمفاهيم سعياً لوصل ما انقطع من أواصر الحياة والوطن والمجتمع...

فهرس

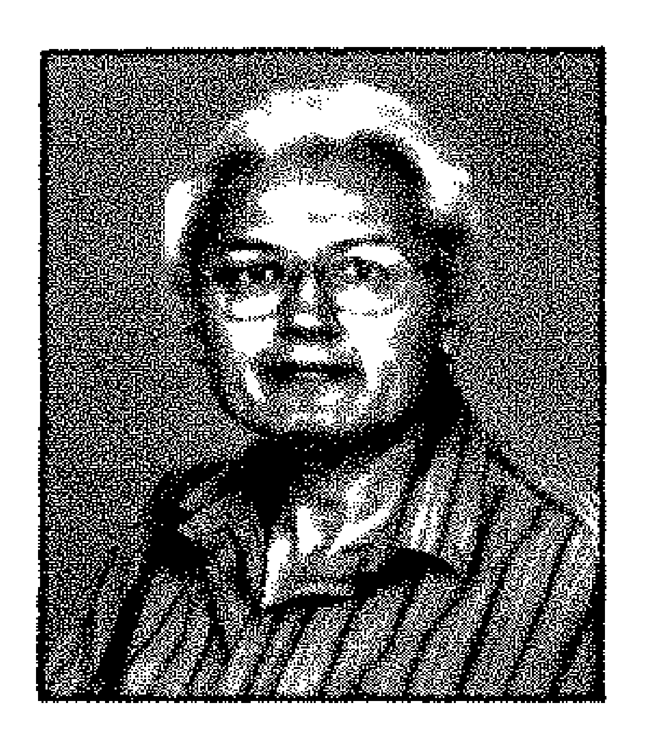
للمؤلف:

I ـ أبحاث وكتابات :

ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥ .
ـ مداخلات، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥ .
ـ الحب والفناء، دار المناهل، بيروت، ١٩٩٠ .
ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩١ .
ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣ .
ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣ .

II - ترجمات :

ـ أصل العنف والدولة، تأليف مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥ .
ـ منطق العالم الحي، تأليف فرنسوا جاكوب، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٨٩ .



الكاتب والكتاب

□ علي حرب مفكرٌ لبناني ينخرطُ في الفلسفة النقدية ويوظّف مكتسباتها المعرفية والمنهجية في أعماله وكتاباته. يدخلُ على قضايا الفكر من هذا الحقل المعرفي الجديد الذي افتُتح مع نقد النصوص وتحليل الخطابات. ويتميّز بمنهجه النقدي الذي يُسفر استخدامه عن إمكانات فكرية تُتيح تجاوز منطوق الخطاب إلى المهمّش والمستبعد والمسكوت عنه، كما تتيح نقل مركز الاهتمام من الأفكار إلى طريقة التعامل معها أو كيفية إدارتها واستعمالها أو أشكال ترجمتها وصرفها. وفي هذا الكتاب يُقدّم المؤلف نموذجاً نقدياً عن كيفية ممارسته لعلاقته بفكره من خلال استعادته النقدية لمحاور ومسائل ومفاهيم كالنصّ والحقيقة والإيديولوجيا والهوية والوحدة والحوار والديموقراطية والليبرالية وسواها من المصطلحات المتداولة في خطاباتنا ومقالاتنا.

□ «أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر» طموح مشروع إلى إعطاء المقاربات الفكرية نفساً نقدياً وسجالياً إلى أبعد مدى.

□ □ □

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت